

尼山文库



易学与中国哲学

王新春 著



人民出版社



山东大学儒学高等研究院尼山文库（第一辑）

○思想世界的概念系统 曾振宇 著

○儒教问题研究 黄玉顺 著

●易学与中国哲学 王新春 著

○孔墨哲学之比较研究 颜炳罡 著

ISBN 978-7-01-010856-8



9 787010 108568 >

定价：60.00元

尼山文库



易学与中国哲学



王新春 著



人民出版社

知
解
PDG

责任编辑:胡喜云

封面设计:周方亚

图书在版编目(CIP)数据

易学与中国哲学/王新春 著. —北京:人民出版社,2012. 8

(尼山文库)

ISBN 978-7-01-010856-8

I. ①易… II. ①王… III. ①《周易》—研究②先秦哲学—研究 IV. ①B221. 5

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2012)第 080718 号

易学与中国哲学

YIXUE YU ZHONGGUO ZHEXUE

王新春 著

人民出版社 出版发行

(100706 北京朝阳门内大街 166 号)

北京瑞古冠中印刷厂印刷 新华书店经销

2012 年 8 月第 1 版 2012 年 8 月北京第 1 次印刷

开本:700 毫米×1000 毫米 1/16 印张:28.75

字数:480 千字

ISBN 978-7-01-010856-8 定价:60.00 元

邮购地址 100706 北京朝阳门内大街 166 号

人民东方图书销售中心 电话 (010)65250042 65289539

版权所有·侵权必究

凡购买本社图书,如有印制质量问题,我社负责调换。

服务电话:(010)65250042



前 言

中华民族正在稳步迈向伟大复兴的征程，也在透过自身之努力坚韧推进着和谐世界的构建。在此过程中，经济的腾飞，无疑是坚实的后盾，而文化的自觉则成为更深层的问题。

人类是一种文化的存在物。文化存，人类存；文化亡，人类亡。文化存，民族存；文化亡，民族亡。文化是人类生命存在的基本方式。每一民族皆拥有自身的文化，该文化即是该民族生命存在的基本方式，体现了其内在本体精神，透显着其所特有的精神方向，决定着其存续。在当今世界各民族多元文化并存发展的格局下，如何实现民族的复兴，如何稳步推进和谐世界的构建，文化意识之自觉成为极其重要的环节。就此，众所周知，已故著名社会学家、人类学家费孝通先生，即明确指出：“文化自觉，意思是生活在既定文化中的人对其文化有‘自知之明’，明白它的来历、形成的过程、所具有的特色和它发展的趋向。自知之明是为了加强对文化转型的自主能力，取得决定适应新环境、新时代文化选择的自主地位”^①，他并于1990年12月借日本著名社会学家中根千枝教授和乔健教授在东京主持召开“东亚社会研究国际研讨会”而为其贺80华诞之机缘，在所作的题为《人的研究在中国——一个人的经历》的主题演讲中，提出“十六字箴言”：“各美其美，美人之美，美美与共，天下大同”。而在此之前，流寓港台地区的当代新儒家

^① 费孝通：《文化与文化自觉》，群言出版社2010年版，第249页。

第二代人物唐君毅、牟宗三、徐复观、张君勱四先生，在香港《民主评论》及《再生》二杂志的1958年之元旦号，联名发表了《为中国文化敬告世界人士宣言——我们对中国学术研究及中国文化与世界文化前途之共同认识》一文，体现了新儒家的民族文化意识之自觉和其所主张的各民族文化的相处之道。基于包括费先生、唐先生、牟先生等相关有识之士之见，我们认为，中华民族的伟大复兴，经济的腾飞是坚实后盾，而基于此的文化的复兴才是问题的关键所在。在经济稳步发展的同时，以开放的世界视野，通达的文化心灵，敬畏善待本民族所固有的优秀文化传统，最大限度地欣赏善待其他民族的文化，创造性地转化、活转固有文化，融摄会通中外一切可资利用的文化因子、文化资源，重建中华文化，重新挺立基于此的中华文化的主体性，才是明智的选择。而中华文化主体性借此重新挺立之日，才是真正意义上的中华民族伟大复兴到来之时。构建和谐世界，自然也需基于此而进行。

着眼中华民族的伟大复兴，期许世界各民族多元文化的善意良性互动与交流，易学与中国哲学的研究，成为其中的重要一环。

以《周易》等为源头的中华文化源远流长。在当今世界各民族多元文化并存发展的格局下，以一种开放而宏大的真正意义上的世界历史的视域，放眼世界范围内整个人类历史衍展之长河，基于一种正大的人文历史理性意识之高度自觉，秉持一种通达、包容而开放的文化间性（inter-culture）之理念，审视各民族的文明与文化，最大限度地发现并肯定其各自本身之内在价值与存在之合理性，那么我们即不难发现，中国是一个具有五千年以上文明史的伟大国度；作为迄今为止世界上唯一绵延至今、长期不可动摇地挺立着自己的文化主体性且恒保强势文化之气象与态势、并在“用夏变夷”理念下辐射成一蔚为大观之中华文化圈的中华文化，无疑是一富含厚重文化底蕴和不可估量的内在价值与未来意义的文化。了解这一文化、进而创造性地予以现代转化、令其在中华文化重建以及世界文化会通中发挥应有作用的重要切入点之一，就是《周易》其书以及由它所引发的易学长河。

《周易》是中国传统文化发展史上的一部重要原典，备受历代人士尊崇，对传统哲学文化的形成与发展，发挥了其他典籍所罕能与匹的作用，赢得了“六经之首”、“大道之源”、“三玄之一”、“性命之源”等美誉。冯友兰先生在其晚年著作《中国哲学史新编》的《朱熹》一章中，曾经断言：

“《周易》是中国古代的一部真正的哲学著作，至少也是儒家的最有哲学意义的经典。”^①所言甚是。《周易》其书关系着中华文化的基因，牵动着几乎每一位传统读书人的文化神经。以至于被誉为“万世师表”的孔子，晚年对其爱不释手，读《易》韦编三绝。汉代杰出史学家司马迁在《史记·田敬仲完世家》中乃说：“盖孔子晚而喜《易》。《易》之为术，幽明远矣，非通人达才，孰能注意焉！”^②《易》之为术尚且如此，《易》之为道、《易》之为学则更不待言矣。而南宋学者叶采，也才会有其被收入《千家诗》中的家喻户晓的题为《暮春即事》的如下诗作：“双双瓦雀行书案，点点杨花入砚池。闲坐小窗读《周易》，不知春去几多时。”

《周易》源乎卜筮活动，由它所引发的易学，则为一以象数、义理合一为架构，以接通天地、感通天地人物、藏往知来为期许，涵纳天人，通贯古今，放眼未来，着眼宇宙人生价值应然之境的高度哲学性的天人之学。《易传》诸篇相继问世之后，易学作为一具备自身特有话语系统而特色鲜明的专门之学正式形成。因乎作为经典文本的《周易》经传之向未来的无限开放性，因乎《易传》之对古经解读所初步确立起的诠释之融旧铸新的高度原创性学术方向，易学获得了旺盛不竭的神奇学术生命力，一直处在生成、日新的鲜活生命状态之中。这一状态，一则决定了易学的未完成性，一则决定了其向纵横两个方向深化、拓展的潜在可能性与现实必然性。就主流而言，历代易学家，置身于各自相应的历史文化语境之下，以各具鲜明时代特征的理解视域，持续对文本《周易》经传作着带有程度不同之原创性的哲学诠释学意义上的诠释与阐衍，令易学新意迭生层现，使易学理境后妙新前妙，以此而铸就了与时偕行，日新不已，蔚为大观的易学衍展之长河。汉唐经学时期，《易》与诸部经典被奉为法天地以设政教的王者之书，由易学的天人之学促动，出现了经学第一个全面发皇并跃为官方法定意识形态时代的天道为人道之终极价值根据、本天道以立人道、法天道以开人文的基本天人关系理念。《易》即此被汉唐经学推尊为经中之经，奉为法天地以设政教的最高王者之书。礼乐刑政之王道义理，遂成为其核心内涵。魏晋玄学兴起，

① 冯友兰：《中国哲学史新编》第五册，人民出版社1988年版，第186页。

② 司马迁：《史记·田敬仲完世家》，中华书局1987年版，第1903页。

《周易》又被玄学化的义理易学，视为明时通变的玄学义理的载体。而自从理学开山周敦颐于《通书·诚上第一》断言“大哉《易》也，性命之源乎”之后，《周易》又成为以心性论为根基的贯通天人的理学思想的深层理论根柢，着眼心性义理以说《易》，又成为理学家解读、阐发《周易》之强势主流。易学对中国哲学的意义，由此略可窥其一斑。

本书的主体部分有四：一、易学与中国哲学及其研究视域与方法；二、《周易》经传与易学哲学天人之学的确立；三、经学大语境下汉代象数易学的哲学文化底蕴与王弼对它的批判超越；四、易学与理学哲学文化价值系统的建构。另外，因与传统文化、民族文化意识自觉、中华文化的传承及未来走向问题相关，特以《牟宗三先生新儒家视野下的孔子》一文作为本书的附录。

易学与中国哲学的关系，对此应如何进行研究，首先成为人们在此领域中问题意识的关注焦点。在第一部分，本书指出，易学深深地影响了中国哲学，易学与中国哲学的研究应有适切的视域与方法。而自20世纪80年代以来，大陆的易学研究在取得可观成就的同时，所存在的问题主要有三：其一，部分学者没有真正理清《周易》经与传之间的根本性差异，程度不同地重蹈起以（依）传解经的传统诠《易》路数；其二，部分学者对易学史研究重要性的认识仍显得远远不够，特别是对象数学派存在某些颇值商榷的错误认识；其三，部分学者及相关人士对易学中“学”与“术”的划分认识不清，严重影响了正常的易学研究。易学研究应分清经、传与各个时期的易学，从易学发展长河的宏大视野上，以哲学史家、思想史家的眼光，来审视、评判每一时期的易学，着眼于其诠释与阐衍的思想史、哲学史价值和意义。无论是对于易学中的“学”还是“术”，都应进行深入、全面的严肃学术研究，“见术不见学”或“肯定术而否定学”自不足取，“重学而轻术”或“重学而弃术”也欠妥当。

《周易》经传的成书及易学天人之学的确立，是易学与中国哲学研究领域所必须先行解决的问题。就此，在第二部分，本书认为，《周易》包括古经与《易传》两个有机组成部分。古经为一诞生于西周时期的卜筮之书，却内蕴着“人的发现”的时代主题。而在春秋时期已经孕育，却大量而系统地问世于战国中期之后的《易传》，则对卜筮进行了创造性的哲学转化，

充分揭示了人在天地人物相融为—的整个世界中的主体性地位，令古经“人的发现”的意蕴，得到了空前的最高哲学层面上的丰富、深化与升华，即此而确立起以天地人三才之道为核心的易学天人之学的哲学品格。其中也透显出宗教巫术的非理性信仰向理性的转化过程。新出土的简帛文献，对易学研究的深入开展，提供了重要的资源。上海博物馆所藏楚竹书《周易》见证了数字式爻题的早已存在，与其他传本的《周易》爻题一样，充分蕴示了卦所潜涵的繁复无尽的变动不居之流变情状及卦与卦间所潜涵的同样繁复无尽的流变互通情状，由此而充分符示了宇宙人生中两大类势力互动格局繁复无尽的变动不居之流变图景与诸格局间同样繁复无尽的流变互通图景。楚竹书《周易》的卦爻画已是完全符号化了的卦爻画，但符号化的卦爻画于西周时期《周易》古经成书时当已存在，这种卦爻画乃是易学成为具有自身特有话语系统的高度哲学性的天人之学的根基。残存的楚竹书《周易》卦名后与上爻之辞终了后的奇特符号标识，昭示了卦与物事的极而必反、覆而相通之理，但尚难解读出经文分篇方面的信息。《周易》是一部以“极天地之渊蕴，尽人事之终始”为宏大学术向度和根本学术宗旨的典籍，在这部宝典中，涵具着卓异的“时的哲学”的智慧。《周易》“时的哲学”发轫于古经而成熟于《易传》。这一哲学晓示人们，包括人在内的宇宙万象，都是时的存在。人所值的时与该时下所存在之一切，相对于人就具有了遇的意义；时遇是人所不可自主选择的，但人却完全可以成为时遇的成功回应者与驾驭者；挺立人在时遇中的主体性，应时因机适遇而同感性具体的时遇脉动之流相偕成一体，凭借方法论上的“时中”，人才能最大限度地创拓出自己人生德与业上的辉煌。自战国时代起，这一哲学又与孔子、孟子等的相关慧见渐次融而为一。从此，“时的哲学”成了儒家的基本哲学；“时的哲学”的精神，成了中华民族的基本精神之一。中华民族成为一自强不息、与时俱进、德业日新的伟大民族。

汉代是易学专门之学成熟后，易学发展的第一个最为辉煌的时期。以卦气说为基础学说的象数易学取得了令人刮目相看的成就。在汉代经学的大语境下，这一象数之学对经学哲学文化价值系统的确立及内涵的深化，发挥了独到的作用。同时也因其在象数方面的日趋繁琐，引发了王弼的易学革命，促使易学的义理学派登上历史的舞台。从此，易学的象数与义理两个基本派

别对待消长，有力带动了整个易学与中国哲学的生化日新。本书第三部分着眼于此展开析论，着力揭示了经学大语境下汉代象数易学的哲学文化底蕴与王弼对它的批判超越。卦气说是汉代易学家在融旧铸新的哲学诠释学进路下所显发的基本学说。此说始彰于孟喜，大显于焦贗、京房，深化于《易纬》，发皇于马融、荀爽、郑玄诸人，达其极致于虞翻，透显着相关易学家独特的总体宇宙关怀和终极人文关切，昭示着汉代儒者本天道以立人道、法天道以开人文的基本社会人生理念，也部分地反映出神学的人文化与人文的神学化这双重并行而互补的学术文化过程在该时代的演进轨迹。京氏易学是汉代象数易学的重镇。它的创立者京房，是汉代具有高度哲学原创性的杰出易学家，也是一位非凡术士。他准依董仲舒所重建起的儒家天人合一学说，创造性地诠释、转化了《易》，建构起表征其易学学术之自我的八宫易学，令阴阳五行学说成为通贯易学整体天人宇宙学说的核心；五行学说，在其中得以首次全面彰显，并取得显赫中心地位；而三才之道，又衍展为天地人鬼之道；《易》之为书，也被明确定位为王者之书。后世之习京氏八宫易学者，下焉之士，仅知其筮占之用皮相之所是，而未得其易学本身神髓之所以是，其陋自不待言矣。汉末涌现了荀爽、郑玄、虞翻三位继京房等之后影响后世极为深远的易学大家。乾升坤降说是荀爽在其易学中所创发的重要象数学说。此一学说立足于乾坤之相互对待，主张阳宜升，阴宜降，各以中正为其位与境之极致。内蕴着荀爽天地万物宜在大宇宙背景下各有其适切定位，密相应和，从而达成井然有序，良性互动，和谐有致而通泰之理想宇宙格局与境地的总体宇宙关怀；内蕴着荀爽人人，尤其是君与臣，宜在社会人生大系统下各正定其位，同心相应，从而达成井然有序，良性互动，和谐有致而通泰之理想社会人生格局与境地的终极人文关切。爻辰说是郑玄易学的核心。该说与律吕音声说密切相关，在汉易卦气说的易学大语境下，以爻辰图式呼应八卦卦气图式，视爻为基本单元，涵摄符示了整体天地宇宙间阴阳二气之消息，物候节气时序之更替，万物万象之生化，并令汉代经学所彰显的人文礼乐精神，所重建起的儒家礼乐形态的整体哲学文化价值系统，透过以爻辰说为代表的易学的独特语境，相当完备地传达出来，以此也赋予《周易》郑氏学以凸显礼乐文化精神的全新天人之学底蕴。这一爻辰说，继京房易学之后，又一次凸显了五行在易学中的显赫位置，还承载了宇宙发生演

化的信息，点醒人们深切体悟无字之宇宙大《易》。虞翻易学，取得了多方面的成就，存在的问题自然也很多。在诠释《周易》时，他确立起卦气说的基本易学大语境。他透过 12 消息说，生动论显了宇宙大化之图景，指出 12 消息卦涵摄符示着年复一年 12 个月阴阳二气消长盈虚的基本情状。12 消息卦彼此间的对待旁通，进一步昭示出阴阳消息所成诸格局与态势间的动态流转互通与静态相互涵摄。历时性的流转互通过程中，始终伴随着显的格局与态势对于隐的格局与态势的共时性内在涵摄。显对隐的这种涵摄，彰显出大宇宙阴阳之动态性均衡与阴阳之大和，保障了天地万物往复循环的春生夏长秋收冬藏，开显出大千世界的有机整体大和谐。而借对于阳气与阴气息长引发万物生机生意的价值肯定，昭示出虞翻对包括人在内的天地万物之能充满生机生意的期许，昭示出对于天地万物本身内在价值的肯定与善待，以此透出其深挚宇宙关怀与人文关切，深值今人借鉴。虞翻易学中，旁通说为其重要学说。64 卦中，凡所有同位之爻的爻性皆相反的一对卦，就构成旁通关系。旁通说的基本易理内涵，主要包括两个方面：一即旁通之卦间静态上一显一隐、相互涵摄的关系，一即其动态上动变流转而互通的关系。借此虞翻几乎通透地论显了大宇宙和社会人生中各种事象间的“对待”、“旁通”关系，论显了一幅完整而奇妙的相互对待、一显一隐、相互涵摄、流变互通的总体天人宇宙图景。在吸纳并创造性地改铸、完善和提升荀爽卦变思想的基础上，虞翻还首次在易学史上推出了较为完备的卦变学说。其主要内容有二：一为消息卦生杂卦之说，一为乾父坤母生六子之说。前者在卦气说的学理氛围笼罩下，开示了如下的基本学理意涵：年复一年的 12 个月阴阳二气的消息，一则有其常态之表现，一则还有其复杂变化情态之表现，后一表现引发自前一表现之发生变化；两种表现分别由 12 消息卦和透过消息卦阴阳爻之一升一降、一往一来乃至互变所形成的杂卦表征并符示出。后者所昭示的即是天地为本而造化万物的内涵。《易传》之后，易学获得了高度哲学性的天人之学的基本品格。基于此，虞翻在汉代易学乃至整个汉代经学的大语境下，透过其成既济定说，彰显了独特的哲学文化底蕴。虞翻此说源乎《易传》中的当位、失位说，根据各卦诸爻当位、失位的不同情形，在肯定当位得正之爻现实合理性的前提下，着眼于失位失正之爻向当位得正的应然转化，而以六爻皆得圆成的既济为最终期许。这一学说倡言人守望位之正这

一崇高的宇宙价值与人文价值，积极促成宇宙人生有序和谐而通泰之理想格局与境界。它深刻反映了中国传统哲学文化中对于宇宙人生有序和谐而通泰的高度价值期许，彰显了一个颇值玩味的人类永恒主题。汉代易学到虞翻，其繁琐性已达到登峰造极的地步，引发魏晋玄学家王弼对于它的反动。王弼集中论述了易学中“言”、“象”、“意”三者的关系，重新正定了三者在《易》学说架构和体系中的位置，尤其是重新正定了被汉易象数家定位差失至极的“象”的位置，端正了三者内在的主辅与轻重，指明了治《易》所当把握好的真正重心或中心，痛斥了汉易象数家的象数优位论偏失及由此所引起的烦琐、拘泥、穿凿诸流弊。他揭示出了两种理路：其一是作《易》者原先建构《易》的理路，其二是治《易》者所宜秉持的契会、解读《易》的理路。前一理路即“意—象—言”，后一理路即“言—象—意”。他指出要分清“工具”与“目标”两种不同角色，象数是工具，义理才是目标。借此他批判地超越了两汉繁琐的象数易学，为义理易学开辟了道路，并发生了多方面的影响。

北宋以后，易学与理学哲学文化价值系统的建构关系重大，历来是这一阶段易学与中国哲学领域研究的难点与重点之所在。本书第四部分以为，在着眼心性义理以说《易》的视域下，理学家们实现了各自理学体系的建构。由此令易学具备了理学之底蕴与语境，同时也让新生理学获得了作为经学之易学的学理支撑，而亦涵具了深层易学之底蕴与语境。易学与理学遂进入到相互引发的开放生成格局与状态。从此之后，由于易学的资源根基性价值的牢固确立，后起的主流理学家，往往皆向易学家的角色紧密靠拢，而或以易学家为其隐性品格，或径以易学家、理学家共为其显性品格。作为理学先驱之一而处在由汉唐经学向宋明理学转型过程中的胡瑗，在经学的视域下，对《周易》一经作了独到理解。依他之见，《周易》为圣者、王者通天而理天下的经典，为居首的王者之书。该经上以通天，下以贯人贯物，开显出“极天地之渊蕴，尽人事之终始”的宏大向度、根本宗旨与深厚底蕴。开示通天者有二，一为圣人，一为王。前者从生命人格意义上言，后者从拥有统御天下之大位意义上言。《易》所集中昭示的，是圣贤君子遥契超越之天而通天的整体天下意识下的应然价值自觉与使命担当。通天而高标王道，引领人生，平治天下。而圣贤君子所高标之王道，约而言之，即为一法天而正定

的礼乐刑政之道。胡瑗的上述理解，既体现着汉唐礼乐文化的基本精神对于他的历史文化语境方面的内在深层影响，又昭示出土大夫层新的文化主体意识、天下平治引领性主体意识之自觉。“北宋五子”是透过易学资源构建理学系统的第一批人物。其中邵雍即借助易学的天人之学重新成功诠释了孔子的圣之所以为圣。历史上，孔子一直被视为达致最高生命境界的圣人，而实成为生命境界哲学凸显后人们所追求的理想人格的化身。但对其为圣人的所以然，人们的理解往往不一。北宋邵雍即对此有其独特理解。在他的易学天人之学视野下，孔子之为圣表现在：与大宇宙一体无隔，跻于天地境界；确立妙契春夏秋冬四个昊天生化万物宝藏的、浸润鲜明人文历史理性精神的、成就理想人生的《易》、《书》、《诗》、《春秋》四个宝藏；为“万世之师”，开拓出一种面向千秋万世的人生伟业。被誉为理学开山的周敦颐，则对《易》进行了心性论的创造性解读，将它由“《五经》之源”进一步实质性定位为“性命之源”，实现了易学天人之学的心性论转向。借实现了此一转向的易学之视域，他成功进行了其理学体系的建构，有力引领、促成了儒学的整体心性论转向，正式拉开了理学思潮的序幕。另一置身由汉唐经学向宋明理学转型过程中的理学的奠基人程颢，对易学的天人之学作出了他的创造性诠释与转化，建构起仁与天理通而为一视域下的崭新易学天人之学，推出了他的理学体系。他开示了一个充满盎然生机、生意的有机整体宇宙图景，继之揭示了此一生机、生意之所自来的终极宇宙根基、根据，即天理，并指出天理是一终极的令物生生之理，即是一最高的绝对之善本身。人禀受它而具备了存在的所以然的终极宇宙根基和充足的价值根据与资源，应据之一则珍视自己生命的内在价值，令其原发性畅然舒展、展现与实现，再则珍视并善待他人他物的内在价值，视天地人物一体无隔的有机宇宙整体中的一切皆为我生命的有机组成部分，期其亦皆能原发性畅然舒展、展现与实现自我，从而成就起一宇宙式大我，达到成为天理—仁体自觉圆融化身的最高的生命境界，即天地境界。为此，尚需作识仁与定性的工夫。作为程朱理学集大成者的朱熹，则基于以往的易学延展，推出了他的《周易》观。他赞同四圣作《易》之说，认为伏羲画 64 卦，文王作卦辞，周公作爻辞，孔子作传文。他断定《易》本为卜筮之书，认为《易》的核心在于卦，64 卦的符号之《易》最为圆融，这一符号之《易》有无限丰富之蕴涵，涵摄蕴示了大

宇宙基于太极之理的深厚阴阳交易、变易底蕴。他主张读《易》的最高境界是超越《易》之一书，而充分地体会出“画前之易”，亦即大宇宙原本之一切，以此引导人们用心“阅读”、体悟无文字的宇宙大《易》，学会《易》眼观万象，卦眼看人生，从而更好地定位环绕三才格局下的一切，追求天人价值应然之境。程朱理学之外，易学也是陆王心学得以建构的重要资源。象山心学有着深层易学根基之支撑。基于易学的天人之学，他敞开了以大中至正之道、之理为根基根据的整体宇宙图景。他认为此道、此理伴随阴阳的消长，五行的生化，赋予了包括人在内的天地万物，令之具备了终极大宇宙根基根据。人作为万物之一，以与其他事物内在地相连一体为其与万物本然的关系格局与自身本然的存在方式。内在有机一体无隔的宇宙大千世界会于人的本心，人的本心存在的敞开着宇宙大千世界中的一切。借由人的存在而所敞开的这个宇宙大千世界，成为人生命的内在于其中的属于自己的整个生活的世界。就生命本身解答、落实问题，《易》的“穷理尽性以至于命”的价值期许，在他那里遂具体落实为人人之开显对于本心的高度明觉，挺立个我生命的主体性，积极构建基于此心的属于自己的意义的世界。宋元易代时期，吴澄思想成为易学、经学与理学的重镇。诞生于今天江西大地的吴澄，是光显于元代的著名理学家、经学家和易学家。他在易学的象数之学方面整合汉宋而创辟己见，而在义理之学方面则以全新理学视野解读《周易》经传，开显出《周易》吴氏学——一种理学视野下的独特易学天人之学。其基本内容是：天道为人道的终极价值根据，人宜推天道以明人事，法天道以开人文；天道性命相贯通，由理气所造化出的天人万象相互内在，息息相通，一体无隔，构成一无限宏大的一本而万殊的有机宇宙生存、生命共同体；万象如此而相连一体、动态流转着的这个世界，亦遂成为人的整个生活的世界；人应透过自觉的德性涵养修为工夫，变化气质，最大限度地彰显出与天地之理一而不二的本然正性，豁醒自足之整体人文生命理性意识，令生命最终达致成为天地之理圆满化身与自觉而圆融体现者的天地境界，进而挺立自己生命的主体性，确立应然的正大宇宙人生担当，促成天理沛然流行、和谐有序而通泰的有机人的生活世界的建立。明清之际的王夫之，是理学乃至以往整个中华学术的总结终结者，他对易学与中国哲学作了深入的梳理，提出了他的包括时的哲学在内的全新易学天人之学，并令这一天人之学

成为贯穿他的全部思想体系的灵魂。透过创造性地诠释、阐发《周易》经传，他继承并且升华了其前易学乃至整个儒家哲学中时的哲学，开示了明时而通变，挺立人于时中的主体性，创造性地处理好人文德、业与时的关系，以方法论上的时中，妙契并成功地回应现实之时遇，以便最大限度地实现人生德、业之辉煌，不断趋近于德业圆满、家国和谐、天人和谐之理想人生佳境和天人关系妙境的学术理念。这无疑较好地实现了超越的理想主义维度与直面现实的理性理智向度的有机结合。时至今日，他的上述理念，仍闪耀着可贵的人文价值之光辉，深值我们开掘与弘扬。

中华文化的传承与未来走向，是面对中华民族的伟大复兴与和谐社会、和谐世界的构建问题的人们所必须严肃思考的一个问题，也是易学与中国哲学研究的归结点之一。为此，本书附录部分，透过对当代新儒家大师牟宗三先生对中华文化传统的梳理及借此梳理所诠释的对孔子的探讨，力求针对上述问题提供一点启发。

本书是笔者在易学与中国哲学领域多年探索的部分成果的汇集，不求系统完整。这一探索仍在继续。学殖所限，舛谬难免，敬祈方家、同好不吝赐正。



目 录

一、易学与中国哲学及其研究视阈与方法

易学与中国哲学	(3)
易学研究的视野与方法	(6)
——浅议当今易学研究中的几个问题	

二、《周易》经传与易学哲学天人之学的确立

卜筮与《周易》	(23)
哲学视阈中战国楚竹书《周易》的文献价值	(45)
《周易》时的哲学发微	(64)

三、经学大语境下汉代象数易学的哲学 文化底蕴与王弼对它的批判超越

哲学视野下的汉易卦气说	(81)
-------------------	--------

哲学视野下的京房八宫易学	(104)
荀爽易学乾升坤降说的宇宙关怀与人文关切	(125)
郑玄易学爻辰说的哲学文化底蕴	(138)
虞翻易学十二消息说语境下的宇宙大化	(159)
虞翻易学旁通说的哲理内涵	(172)
试论虞氏易学的卦变说	(208)
虞翻易学“成既济定说”的哲学文化底蕴	(241)
“得象忘言，得意忘象”	(255)
——王弼对象数的重新定位及其对治《易》路数的新体认	

四、易学与理学哲学文化价值系统的建构

胡瑗经学视阈下的《周易》观	(285)
邵雍天人之学视野下的孔子	(300)
易学视阈下周敦颐的理学建构	(313)
仁与天理通而为一视阈下的程颢易学	(332)
朱熹的《周易》观	(354)
易学视阈下的象山心学	(373)
吴澄理学视野下的易学天人之学	(390)
船山易时的哲学	(412)

五、附 录

牟宗三先生新儒家视野下的孔子	(429)
后 记	(443)

一、易学与中国哲学及其 研究视阈与方法



易学与中国哲学^①

易学，就其形式言，是一种具备自身特有话语系统的专门之学；就其内容言，是一种具有高度哲学性的天人之学。它既是中国哲学的有机组成部分，又为中国哲学独特品格的塑成发挥了独到作用。

易学发端于宗教巫术性质的卜筮，而后升华为一种高度哲学性的天人之学，从一个侧面典型昭示出中国哲学发展中非理性的信仰与哲学理性的消长和前者向后者的转化。卜筮体现了先民的一种预知未来的强烈祈向，诱发人们确立以理性为根基的前瞻性视野与智慧，进而打通过去、现在和未来，以此而升华出易学知来藏往的哲学底蕴。受此影响，中国哲学也成为一种具有鲜明历史理性意识的藏往而智、知来而神的哲学。智言其智慧，神言其神妙。

变易是易学的第一义。易学开示，宇宙大化，流变不息，日新不已，宇宙、人生中的万象，即是在不守故常的变易中，才得以成就、实现自身的。宇宙一直都在新故相除，生化日新；社会人生亦当革故鼎新，与时偕行。为此所浸润，尚变、顺化而不执泥故常，成为中国哲学的主流理念。

易学揭明变中有其不变，与变易密切相关的，就是和其相对待的不易。透过变易而实现宇宙、人生中万象位的正定，达成万象间的和谐有致、良性互动，乃至整个宇宙、人生的有序、和谐而通泰，是变易的终极归趋。这

① 原载《光明日报》2004年1月20日B4版。

里，万象在整个宇宙、人生之大背景下所以正定的位，与它们在此基础上良性互动所达成的和谐共同体之序，就是不可变易的。正因乎此，于变中追求天人合一，天人有序而和谐，人生有序而和谐，成为中国哲学的基本关怀。

变易、不易而外，易学尚有易简之义。《系辞下传》称：“夫乾，确实示人易矣；夫坤，隤然示人简矣。”乾天坤地在化育万物的过程中，透显出易简不繁、顺适畅达的圆妙造化品格、方式与境界，令易简不繁成了宇宙大化之理的基本品格。真切了悟到易简不繁，才会通透地了悟到天地、宇宙大化之所然与所以然，了悟到宇宙、人生之妙理、妙境。由此，中国哲学积淀下了具有鲜明大智慧品格的崇尚要约、以简驭繁方面的宝贵思想资源。

三义是易学的基本义，从中已初步透出易学天人之学的基本品格。这一品格的全面开显，则在其三才之道学说中。

三才之道学说是易学的核心。立足于一种宏大的总体宇宙视野，在对万有作出终极价值定位的基础上，易学指出，宇宙间有三个至关重要的因素，即天地人，所谓三才。其中，天地是造化万物的本原，人则是天地所造化出的最优秀分子。唯有人才能继天立极，在天地圆妙造化出色彩纷呈的宇宙万物万象、引发出流变不息、日新不已的宇宙大化洪流的基础上，以人文的精神，拓展出表征人道之神圣与庄严，表征天道、地道得到充分体现的人文价值化了的世界。此一世界，先是集中于社会人生，而成一人文化成的和谐有序而通泰的理想有机社会人生共同体；继之稳步向人而外的宇宙延伸，促成洋溢着人文精神效应的和谐有序而通泰的理想有机宇宙生存、生命共同体的建立。这就需要充分挺立起人继天地之后而在整个宇宙大化中的主体性，确立人的神圣宇宙责任感与担当感，并推出各种积极的人文举措。由此，人的精神境界亦相应得到升华，乃至跻于与天地、宇宙大化相契无间、一体无隔的天地境界，成为“圣之时者”。这一境界之极致，乃是一种如北宋理学家程颢、明代心学家王阳明所言的以天地万物为一体的境界，它超越了有机生存、命运共同体下的境界，直接视天地万物为我之生命的有机组成部分，从而成就起宇宙式的大我。此一三才之道学说，确立了人在大宇宙中的主体性地位。凸显人的宇宙主体性，继之环绕人而开示其总体宇宙关怀与终极人文关切，揭示希贤、希圣、希天的人生应然追求，成了主流中国哲学的基本

内容。

为实现人的这种主体性作用，易学特别强调将刚健奋勉的大有为精神与理性而深沉的忧患意识有机结合在一起，认为刚健而大有所为的人生，富有理性而深沉、长远忧患的人生，才是真正充实的人生；如此，才可望充分实现人在整个大宇宙背景下的主体性作用和人生应然之一切。上述精神与意识，同样成为中国哲学所崇尚的基本精神与意识，中华民族由此也成为一個既刚健有为、又深具忧患意识的伟大民族。



易学研究的视野与方法^①

——浅议当今易学研究中存在的几个问题

20 世纪 80 年代以来，大陆的易学研究取得了相当可观的成就：老一辈学者研究的中心在《周易》经传，当今学界则不仅对于《周易》经传有了更为深入的了解和探索，而且开始逐步突破这一研究领域，树立起更为宏大的研究视野，确立起“易学”和“易学史”这类明确概念，使得从思想发展史的角度切入的真正意义上的“易学”和“易学史”研究开始艰难起步。易学研究的领域在不断拓宽，研究的深度在不断加强，一批可喜的研究成果相继问世。唯成绩的背后尚存有不少问题，其中，关涉到易学研究大局的最为突出的问题，约而言之，则有三：其一，部分学者没有真正理清《周易》经与传之间的根本性差异，程度不同地重蹈以（依）传解经的传统诠《易》路数；其二，部分学者对易学史研究重要性的认识仍显得远远不够，特别是某些学者对传统易学中的两个基本派别，即象数学派与义理学派，尤其是对象数学派，存在某些颇值商榷的错误认识；其三，部分学者及相关人士对易学中“学”与“术”的划分认识不清，识见不明，严重影响了正常的易学研究，引起人们对易学本身的种种不必要误解，妨碍了易学研究的健康、深入开展。笔者试对以上三个突出问题略陈一得之见。

① 原载《哲学研究》1998 年第 2 期。



问题之一：就作为原典的《周易》经传而言，传对经的诠释究竟是一种什么性质的诠释？是一种文字学意义上的大致忠实于“原意”的一般性诠释，还是一种哲学意义上的颇富原创力的融旧铸新的创造性诠释？以（依）传解经的传统路数究竟是否应当被摒弃？

闻一多、郭沫若、李镜池和高亨等老一辈学者所从事的易学研究的中心领域是《周易》经传，他们凭借丰厚的学养和超迈前人的学术胆识，拨开层层历史积尘和迷雾，着力探讨了经传的思想文化内涵，揭示了经传间的关联与异同，尤其是二者的本质性差异，打破了传统易学中视为当然的相沿两千年之久的以（依）传解经路数，为人们了解经传各自的“本来面目”，理清由经至传的思想迁变，作出了巨大的历史性贡献。这一巨大历史性贡献，是沉溺于传统经学的学术氛围内而难以有所突破和有所超越的古代乃至近代经学家、易学家们所断难想到与做到的，也是那些依然深受传统学术识见之影响与障蔽、背有沉重传统学术包袱的当代学者们所望尘莫及的。尽管这些老一辈学者的某些具体论述、结论和诠释因其所存有的历史性局限而业已过时，尽管他们的另一些具体论述、结论和诠释颇值商榷，但是，他们的上述巨大历史性贡献，作为人们对于《周易》经传认识的一个重要里程碑，是任何人都抹煞不了的。

老一辈学者指出：经与传是不同时代的作品，它们之间差异很大；今人治《易》，当经传相分，就经而治经，就传而观传，参经而明传之所自来，观传而明经传之所异，不宜再以包括象数学说在内的传的相关思想强解经文，不容混淆经与传间的界限。此可以李镜池、高亨先生的论述为代表。

李镜池先生说：“《传》的作者，对《经》所载的历史、社会、经济、文化已经不很了解，从‘卦象’、‘卦位’、‘卦德’来寻究《易》文，喜欢用引申发挥的方法来阐发儒家思想”；其对经的解释，“合的少，不合的多。主要的原因是时代不同，思想也就不同”。^①他主张：“今天我们研究《周

^① 李镜池：《周易探源》序，中华书局2007年版，第13—14页。

易》，首先要把经与传分开。因为它们是不同时代的作品，不能混为一谈。《易传》之作，主要是借解说经文来阐发作者的思想主张”，“但自汉儒传经以来，历来抱着《易传》不放，以传解经，以传代经，所以无法还经文的本来面目”。^①

高亨先生说：经是筮书，传虽是对筮书的注解，然而它是“借旧瓶装新酒”，已“超出筮书的范围，进入哲学书的领域”；“《易传》解经与《易经》原意往往相去很远，所以研究这两部书，应当以经观经，以传观传。解经则从筮书的角度，考定经文的原意，不拘牵于传的说释，不迷惑于传为经所涂的粉墨脸谱，这样才能窥见经的真相。解传则从哲学书的角度，寻求传文的本旨，探索传对经的理解，并看它哪一点与经意相合，哪一点与经意不合，哪一点是经意所有，哪一点是经意所无，这样才能明确传的义蕴。而自汉以后，两千余年，注释《周易》的人约有千家，都是熔经传于一炉，依传说经，牵经就传”，“不能尽得经的原意，而且失去传的本旨”。^②

时过境迁，近年来，随着易学研究的再度热络，历史好像经历了一次大的迂回，又将《周易》经传之关联与异同一类的老而又新的问题摆到了学者们面前，促使其就此重新进行反思。这种反思是极为必要的，它是当今易学研究深入的基本标志之一。然而，反思的结果却并不那么尽如人意，部分学者重新回到了以（依）传解经的老路，大有否定老一辈学者上述巨大历史性贡献、推翻他们经过艰苦探研方得出之可贵结论之趋势。

究竟孰是孰非，重新审视一下《周易》经传本身即见分晓。

（一）《周易》古经的学说架构

《周易》古经是一部卜筮之书，大致问世于西周初期。古经开示了一种在世界人类文化发展史上所仅见的奇特学说架构：将一些独特的符号画（卦爻画）与一些简约的文辞（卦爻辞）奇妙地结合在一起，透过二者的互诂互释，表达某些特定的思想内涵。就此，古往今来，学者们进行了反复的契会与解读。问世于战国中后期的《易传》，即是其中最具影响力的解读

① 李镜池：《周易通义》前言，中华书局1981年版，第10页。

② 高亨：《周易大传今注》自序，齐鲁书社1979年版，第1—2页。

之作。

我们的解读是：古经的体系是一种占筮体系，此一体系笼罩于占筮的神秘氛围之下，作为其基本构成要素的卦爻画与卦爻辞，即充任着表征和诠说占问事项吉凶休咎情状工具的角色——卦爻画以符号的形式表征、蕴示着占问事项的吉凶休咎情状，卦爻辞则以文字的形式诠说和彰显着这种吉凶休咎情状，乃至继而开示相应的趋避对策等。依古经作者之识见，卦爻辞由卦爻画而来，由卦爻画所表征、蕴示的吉凶休咎情状所引发，因而也是卦爻画及其所表征、蕴示的吉凶休咎情状的诠释者；与此同时，卦爻画的存在，反过来亦正可以“印证”卦爻辞之所云，透显卦爻辞之意蕴，昭示卦爻辞之所以然。因此，正是在被用作表征和诠说占问事项吉凶休咎情状工具的过程中，卦爻画与卦爻辞结成了上述双向互诠互释的密切关系，它们基于这种密切关系，紧相配合，互显着其内蕴。这才是古经学说架构的实质。此时的卦爻画，显然并无表征宇宙间各类物象的明确内涵，卦爻辞自然也就不能遽视为因卦爻画所表征、蕴示的物象所引发了。

当然，因古经毕竟是先民占筮活动长期经验积累的结晶，是先民抽象思维能力尚未得以开发情势下的产物，所以，经过加工而写定的古经之卦爻辞，仍带有先民当时筮问各种具体事项的明显痕迹，某些卦爻辞甚至直接就是当时一些具体筮问事项的“实录”。而且，就总体而言，六十四卦的卦爻辞就事论事的现象在在可见，形象化、诗化的色彩相当浓厚，凸显出一种具象思维的特征。正是在这种具象思维的理路下，卦爻辞每每透过一些具体事物形象，诠说和彰显卦爻画所表征、蕴示的吉凶休咎情状。

（二）《易传》对古经的契会与诠释

作为易学史上就古经作出最早、最为系统、完整而又最具权威性解读之作的《易传》，其解读系从象数的角度切入，本着象数、义理（易理）合一不二的理路展开的。

具体言之，其一，在道家、阴阳家等相关各家的影响、启发下，传吸纳阴阳学说与刚柔观念，以阴阳刚柔诠释经的两种基本爻画，又视爻画之不同叠组所形成的卦画蕴示着阴阳二气、刚柔两性或两种相反势力的消长盈虚，以阴阳论与刚柔观贯穿经的整个学说体系，从而使阴阳学说（内在

地涵蕴着刚柔观念：阳刚而阴柔）成了《周易》及历代易学的精髓或基本学说。

其二，《左传》、《国语》载有 22 条春秋时人利用《周易》古经及其他《易》书占筮、论事的例子，从这些例子可以看出，春秋时人已开始明确以《易》卦表征各种物象，初步提出了一些卦象成说。例如以乾表征天^①，以坤表征马、土^②，等等。传赅续为之，一方面提出了更加系统、完整的经卦卦象说体系（集中于《说卦传》，并散见于《彖》、《象》诸传），另一方面又进而创造性地发明了“爻位阴阳说”、“当位、失位说”、“中位说”、“三才之位说”、“得应、失应说”以及“乘、顺（承）说”等爻位爻象义例，从而首次开显出《易》的系统象数思想，真正显示《易》的象数学内涵和象数学方面的特色，使得卦爻画这些原先只表征吉凶休咎之意的神秘占筮之符，变成了表征宇宙间万物万象万变的符号。

其三，在此基础上，传继之对经的学说架构与体系作出了全新解读。在传看来，经的学说架构就是一种象数与义理（易理）合一不二、双向互诂互释的学说架构，正是由于这种架构的确立，才使得古经六十四卦展现为一种统一的卦爻画与卦爻辞合一不二、双向互诂互释的外在形式架构。准此，传对经进行了系统诠释与论阐。通观这些诠释与论阐，我们可以清楚地看到，贯穿于其中的一个基本思想就是：卦爻画有其特定的象数内涵，这类象数涵蕴着相应的义理（易理），此类义理（易理）又通过卦爻辞得以初步表达。由此，象数成了《易》之根，它是义理（易理）的表征、蕴示者，由象数发而为义理（易理），由义理（易理）来揭举象数之所蕴的《易》之独特理论模式建构了起来。通过以上的全新解读，在传那里，经成了一种象数与义理（易理）紧密合一的体系，此一体系根乎象数而又终归于义理（易理）。《周易》的理论视野被大大地拓宽了，其理论本身也变得博大精深起来。

因而，传本于经，更是空前地升华了经，经与传之间，无论是就其学说架构、思想内涵而言，还是就其学术层次而论，都存在明显的、根本性的差

① 《国语·晋语》。

② 《左传·闵公元年》。

异；象数、义理（易理）合一模式最终是由传创立起来的，而不能认定其为经所固有。此亦雄辩地说明，老一辈学者所提出的解经释传路数，仍是基本正确的，近年来部分学者程度不同地重蹈以（依）传解经之老路并不足取。

二

问题之二：究竟应当如何估价当今易学史研究的现状？就易学史的具体研究而言，究竟应当如何看待历代易学对《周易》经传的诠释与阐衍？是以一般文字家的眼光看待之还是以哲学史、思想史家的视野观照之？如何审视和评判易学史上的两个基本派别？

（一）当今易学史研究的现状及易学史研究的重要性与紧迫性

《易传》问世之后，自两汉时代起，研究和阐发《周易》经传成为一种专门之学，即易学，一股易学的活水长流随之出现。就主流而言，这种专门之学在发展的过程中显现出高度的哲理性，它深深地影响了传统儒学及其他各家学术，影响了传统文化的方方面面。20世纪50年代以来，大陆学界的易学研究，基本停留于《周易》经传，易学史的研究则一直是一个极为薄弱的环节，学者们大都借自己对《周易》经传的理解，理解着易学史，理解着自己所触及的易学史片段。近年来，虽然先后出版了几部与易学史有关的专著，发表了为数不少的易学史方面的文章，但是，这种局面仍未被完全打破，易学史研究的深度和广度仍显远远不够。

我们认为，有鉴于易学本身的特点，有鉴于易学及易学史在传统哲学、文化发展过程中的独特地位，对其如果没有一个很好的研究，就很难实现对于传统哲学和传统思想文化的很好把握。而且，单就易学史的研究而言，即使了解了《周易》经传，也并不能保证人们对易学及易学史会有一个很好的把握，因为后代易学对《周易》经传既有所继承，更有所发展。研究易学，必须对易学发展的历史有一种宏观的总体把握。而且，也唯有了解了易学的源流迁变，才能更好地理解《周易》经传，更为准确地把握其学术价值和意义，给以合理的历史定位，否则，对于经传的认识也不可能是全面

的。凡此种种，已足以说明易学史研究的重要性与紧迫性。

（二）历代易学对《周易》经传的诠释与阐衍及应如何看待这种诠释与阐衍

在《易传》所建构起的全新《周易》思想体系的基础上，薪火递传，历代易学对《周易》经传进行了反复的诠释与阐衍，使得《易》之慧命生生日新。对此诠释与阐衍，近年来的易学研究中所出现的突出问题之一，就是部分学者较多地以一般文字家的眼光从事其研究，缺乏应有的更为高远的哲学史家、思想史家的视野。在这种一般文字家的眼光下，他们每每斤斤计较于历代易学对《周易》经传诠释与阐衍的符与不符，有的乃至将与经义“相符”的经传解读、阐衍者说成是“本义派”，把“不相符”的经传解读、阐衍者说成是“发挥派”。

我们认为，与西方文化异说迭起，纷然杂陈，相互替代、超越的学术发展路数相异，中国传统学术却基本上走了一条“以述为作”（或“即述即作”），融旧铸新，继往以开来的经典注疏、阐衍之路，具有鲜明的中国式的哲学诠释学特征。而从《易传》对古经的诠释，乃至其后各个时期易学的迁衍流变，即典型地体现了中国传统学术的这一重要特征。传的诠释尚不能言与古经之“本义”完全相符，以后各个时期的易学对《周易》经传的诠释与阐衍，就更不能言什么完全相符了。以诠释学的立场观之，原典之“本义”不可能在后世的诠释者那里得到完全“重现”；诠释，就其实质而言，乃是一种在新理解基础上的融旧铸新的创造性过程。应当说，每一时代都有每一时代的易学诠释学，每一真正具有一定原创力的易学家都置身于特定的历史文化背景下，以时代所赋予他并为他所认同的思想文化之“前见”（Vorsicht），理解、诠释和阐衍着《周易》经传。从这个意义来讲，从来没有出现过严格意义上的所谓“本义派”，相反，相关学者却皆差可呼之曰“发挥派”。当然，以“本义派”与“发挥派”来给易学派别作定性，总归是不够恰当的。因此，对于历代易学对《周易》经传所作的诠释与阐衍，我们与其以一般文字家的眼光，过多地投注精力于审察、辨析其各个具体环节上与原典“本义”的相符与否，毋宁突破这一基础性层面的学术工作，站在哲学诠释学的立场，从易学发展长河的宏大视野上，以哲学史家、思想

史家的眼光来审视、评判之，着眼于其诠释与阐衍的思想史、哲学史价值和意义，看其在“返本（本者原典《周易》经传也）”基础上所开之新在哪里，看其独到的思想性、哲学性贡献是什么，进而给以合理的历史定位，弘扬其学理之精彩（当然，这并不意味着提倡或赞同人们随心所欲地撇开原典之“本义”而任作发挥；此系两个不同意义的问题）。这是一个带有一般性意义的极为重要的方法论问题。尤其是，考虑到易学就其主流而言乃是一种高度哲学性的专门之学，此点显得尤为必要和重要！因而，没有一种哲学的视野，是断难成功地研究好易学的！须知，易学之为易学，并非一恒常不变的 being——它并未停留于原典之“本义”而不再有所发展，而是一不断向未来开放的 becoming！正是这种开放性，才使易学成为一股蔚为大观的活水长流。

（三）易学中的两个基本派别及应如何审视、评判之

易学在其自身发展的过程中，逐渐形成了两个基本派别，即象数学派与义理学派（此外，尚有一兼综象数与义理的中间派别）。

象数学派的基本特征是：以象数优位的理念，投注其主要精力于象数上，将象数学的建构或《易》之象数学内涵的疏理与诠释，视为治《易》、论《易》的中心或首务。义理学派的基本特征是：以义理优位的理念，投注其主要精力于义理上，将《易》之义理内涵的把握与畅扬，视为治《易》、论《易》的首务与基本目标。

就此两个基本易学派别，当今学界所存在的问题主要有二：

其一，部分学者仍未冲破传统学术的樊篱，仍未摆脱传统治《易》的窠臼，继续拘于业已过时的门户之见而不能自拔，要么偏爱象数学派，要么欣赏义理学派。

其二，部分学者出于对历代假借象数以宣扬占筮迷信者的痛恨，出于一种宣传并进而弘扬《易》之高层次义理的神圣使命感与强烈责任感，着力阐扬了《易》之义理，却对象数学派存有很深的偏见、误解。其突出表现是，他们断言：“象数学派认为《周易》只是一部卜筮之书”，“象数学派的本质特点是把《周易》视作单纯卜筮之书，以象数为研究的对象，以卜筮为目的，极力夸大《周易》的神秘性”；易学史上，象数学派对于易学研究

起到了“坏的作用”，他们“是另搞一套，其实与《易》无涉”。此一问题虽可划归上一问题，但因其影响的严重性，特单列为一个问题。

就第一个问题，我们认为，《易传》问世之后，《易》建立起了象数、义理（易理）合一不二、双向互诂互释的独特理论模式，根乎象数而终归向义理（易理）成了《易》的基本特色。平心而论，象数学派与义理学派，各分别抓住了《易》学说架构中的一面，皆不免有所偏颇。析言之，象数学派对作为易学之根的象数的一面有着清醒的认识，并凸显了这一面，而义理的一面却被大大忽视了。然而，象数虽为易学之根，但它毕竟是通向义理的“工具”或“手段”，义理才是所要达成的基本“目标”。凸显的是“工具”或“手段”，忽视的竟是“目标”，实属一种“本末倒置”之举。而义理学派则对易学终极归宿的义理的一面“情有独钟”，并且凸显了这一面，而象数的一面显然被轻视了。义理的确是《易》的深层意蕴或“灵魂”之所在，正因如此，义理学派堪称抓住了易学之“神”。然而，轻视义理赖以表征、蕴示的象数，终归是一种缺憾。因此，今人治《易》，自当具备一种“登高望远”的超越心态、宽容胸襟和清醒的历史意识，不应再卷入传统的象数学派与义理学派的派别纷争之中，生发新的无谓门户之见。对于两个基本易学派别，我们皆应如前面所论述过的那样，站在哲学诠释学的立场，从易学发展长河的宏大视野上，以哲学史家、思想史家的眼光来审视、评判之。

就第二个问题，我们对持有此识见的学者研《易》、阐《易》的基本动机和目的深表理解和赞赏；但是，我们却又不得不指出，他们的上述观点与易学发展的实际极为不符，颇值商榷。我们认为，象数学派的学派品格，如前所述，乃是投注其主要精力于象数上，将象数学的建构或《易》之象数学内涵的疏理与诠释，视为治《易》、论《易》的中心或首务，却并未将《易》视为纯然的卜筮之书，也并没有纯然把卜筮视为治《易》的目的。卜筮系象数易学之末流，卜筮派与象数派不可同日而语，不能简单地将二者直接画等号！我们无意于偏袒象数学派，无意于为象数学派进行辩护。我们也清醒地看到，在对原典的诠释与阐衍方面，象数学派较之义理学派存有更为突出的牵强、烦琐之类的弊端，这集中体现在象数学派治《易》、论《易》的具体运作中，体现在其于此类运作中所使用的象数义例和象数学说，往往

是原典《周易》所没有的。但是，我们至少可以说，象数学派借以论《易》、论《易》的各种象数义例和象数学说本身，却每每带有极其深刻的哲理内涵及其他思想内涵，这是任何人都否定不了的，值得我们对其进行深入的研究和发掘。而且，我们必须看到，一如义理学派，象数学派亦对《易》作出了自己独到的诠释与论阐，它虽在人事义理的建树方面较之义理学派远为逊色，但却亦有其独特的人文关怀，并揭示了义理学派所未曾揭示的人事义理之外的许多可贵易理，正是该学派的相关象数学说与易理（而主要不是义理学派的思想），对传统的各门具体学术（其中包括传统自然科学与技艺）产生了极其深远的影响，促进了它们的全面发展！而且，很难想象，如不与义理学派相对待的象数学派的存在，义理学派会取得如此的学术成就，易学会如此充满活力地存在、衍展下去，易学会具有如此迷人、雄健的学术风采，并对传统文化发生如此巨大的影响。因此，我们非但不认为象数学派对易学研究起到了“坏的作用”，不认为其“与《易》无涉”，反而深深认识到，正是由于象数学派与义理学派间相反相成的互动，才使易学具备了持久不衰、历久弥新的旺盛生命力，保证了易学的繁荣与发展，才使易学时刻充溢着对传统文化发展的巨大影响力。

三

问题之三：易学中有无“学”与“术”两个不同的层次？占筮之术是否涵盖了《周易》和易学思想的全部？除却占筮之术外，易学中是否还有其他的“术”？

《易传》的问世，同时也开启了易学中“学”与“术”划分的先河。“学”与“术”作为两条彰然可鉴的不同治《易》路数，同时并行，贯穿了易学发展史的始终；“学”与“术”作为两种不同层次的易学，同时存续，互为消长。唯今人对此仍存在某些模糊乃至错误的认识。尤其是，在近年来所兴起的传统文化热衷，有一股“周易热”；此一“周易热”的主要热点之一即为“算卦热”。在“算卦热”中，许多人不明易学中“学”与“术”的划分，竟将作为“术”的占筮术视为《周易》及易学思想的全部，认为《周易》的实质即系一部占筮之书，易学实质上是一种“预测学”，严

重混淆了人们的视听，妨碍了正常的易学学术研究。

此外，部分学者虽已认识到易学中“学”与“术”的划分，但对易学中“术”的把握尚不够全面。在他们的视野内，易学中的“术”仅限于占筮之术，却忽视了另外的“术”。

有鉴于此，此处很有必要认真探讨一下易学中“学”与“术”划分的具体情况，并申述我们在此问题上的基本观点和态度。

我们认为，《易传》给《周易》所带来的深刻变化，就学术层次而言，实际上就是一种由“术”到“学”的根本性跃迁。此后，易学的推展，就主流而言，大致是通过历代易学家，沿着《易传》所开辟的道路，对《周易》经传进行反复诠释而实现的。传统易学即将那些以《易传》所开示的理论模式与所建构的学说体系为基础，诠释《周易》经传，借此阐扬阴阳消长之理，揭示生生不息的自然生命洪流，高扬人文价值理想的治《易》路数及由此所产生的易学著作，归于“学”之类。“学”谓大道或真正高层次的学问。在这类易学著作中（其中既有象数学派的，也有义理学派的，还有象数义理兼综的中间派别的），闪耀着精妙智慧之光的哲学佳品，占有相当的比重。“学”系易学之主流、正流，它是高层次的正统学人所采取的治《易》路数。

《周易》本系卜筮之书，《易传》问世后的《周易》新易学体系内部，占筮功能仍被保留了下来，并与“辞”、“象”、“变”一起，被奉为“四圣道”^①。传统易学即把那些在《易传》已将《易》由卜筮之书改铸成哲学著作后，依然借助《易》的学说架构与体系，抑或在《易》原有架构与体系的基础上，继创一种新的架构与体系（例如西汉京房所创八宫纳甲占筮体系），来专事占筮的治《易》路数及由此所产生的易学著作，归于“术”之类。此类“术”即术数，系象数易学之末流。这类治《易》路数，多为下层民间人士、江湖术士所采纳。当然，因《易》本系卜筮之书，也因科学发展水平之限制，古代虽正统学人亦大都不弃《易》筮。例如，南宋著名理学家朱熹，即曾专申过《易》的卜筮“本义”；再如，即连被人们誉为古代杰出唯物主义哲学家的王夫之，也认为“《易》之为筮而作，此不待言”；

① 详《系辞上传》“《易》有圣人之道四焉”章。

“《易》之垂训于万世，占其一道尔”，“占《易》、学《易》，圣人之用《易》，二道并行，不可偏废也”。^①这是我们非但不宜回避，反应当认真予以反思的文化现象。

再者，《易传》问世之后，在“极天地之渊蕴，尽人事之终始”^②的学术旨趣下，《易》成了难得的哲学宝典，除充任传统儒家最高的哲学典籍，以至成为两汉之后各个时期儒学最高深的哲理思辨之所在，从而对儒学的发展一直起着举足轻重的作用之外，《易》还成为极为重要的文化汇聚中心，成了传统文化发展过程中的重要源头活水；在传统文化发展史上，其地位之显赫，影响之深远，其他典籍罕能与匹。这一切的一切，都是透过其所引发的易学活水长流而实现的。由《易》所引发的这股学术洪流，致广大而尽精微，探至理而及小道，几乎波及了传统文化的各个层面，于各种理论、学说无不综罗、吸纳、整合。由此，易学成了不断开放、扩张，不断增益、发展的动态智慧、文化结晶，成了包罗万象的庞大动态思想宝库。中华文化的巨大含融力或融摄力，在这里得到了充分体现。如此，它几乎与传统文化的诸方面、传统的各门具体学术，都结下了不解之缘，并与之相互融通，相互影响，相互促发、推进，极大地推动了传统文化的形成与发展。因此，一部易学史，可以毫不夸张地说，就是一部具体而微的传统文化演变史。《易》及易学，也因此理所当然地成了传统文化的极好象征。而在同传统文化诸方面、传统各门具体学术彼此促进、共同发展的过程中，《易》及易学（主要是象数学派之易学）的理论模式、学说思想，诸如阴阳学说、象数模式等，往往被许多具体学科吸纳而为自己的指导武器，以在深层理论的高度上充实、完善和深化自己的学说建构；在另外一些场合，上述模式与学说，又每每成为某些具体学科改建或创立的重要“催化或促生剂”。《易》及易学对传统文化诸方面、传统各门具体学术的影响，正是借此而实现的。就此，《四库全书总目提要》曾有过一个较好的概括，其云：“《易》道广大，无所不包，旁及天文、地理、乐律、兵法、韵学、算术，以逮方外之炉火（谓道教的炼丹之术），皆可援《易》以为说，而好异者又援以入《易》，故

① 《周易内传发例》。

② 胡瑗：《周易口义》，吉林出版集团有限责任公司2005年版，第311页。

《易》说愈繁。”传统易学即把这种将易理、易学模式具体运用到天文、地理、乐律、兵法、数学、医学、气功等具体学科之中去的治《易》、用《易》路数以及由此所产生的学术著作，亦一并归于“术”之列。将此也划入“术”的行列，则反映了传统文化发展中所存在的一种相沿已久的轻视具体学术、轻视具体技艺的偏见。

以上即是易学中“学”与“术”划分的大致情形。易学史上，这种“学”与“术”的划分是截然分明的。而从《汉书·艺文志》始，历代正史中的《艺文志》、《经籍志》，以至清代乾隆年间所纂修的《四库全书》，及其后单独成书行世的《四库全书总目提要》，也都曾对此作过严格区分。这宜引起我们充分的注意。

可见，易学中存有“学”与“术”两个不同的层次，已是不争的事实。将占筮之术理解为《周易》及易学思想的全部，是“见术不见学”的短视性识见。以此识见，断难洞见易学的精蕴、把握其整体之学术风采。而且，在科学昌明的今天，如果仍极力张扬《易》的卜筮功能，甚而强调其科学性，并欲为卜筮“恢复名誉”，无疑是一种现代愚昧。当然，我们也应当承认，在充满着神秘意味的占筮之术，也隐含着许多精妙的哲学理念和智慧因子。在易学的“术”这一层次中，除却占筮之术外，尚存有另外一种“术”，即前述将易理、易学模式具体运用到天文、地理、乐律、兵法、数学、医学、气功等具体学科之中去的治《易》、用《易》路数及由此所产生的学术著作。只有使此种“术”亦进入到我们的视野，才能全面地把握易学的“术”这一层次。而且，对于此种“术”，生当今天的我们，自然应当毫不迟疑地抛弃传统的学术偏见，凭借现代知识体系所提供给我们的全新视野，以公正的心态审视之，将其同样提升到“学”的地位，充分挖掘其重要学术价值。

我们认为，无论是对于易学中的“学”还是易学中的“术”，都应进行深入、全面的严肃学术研究，“见术不见学”或“肯定术而否定学”自不足取，“重学而轻术”或“重学而弃术”也欠妥当。只有在对“学”和“术”都进行了深入、全面的严肃学术研究之后，我们才有望全幅朗显易学的整体学术风貌，以服务于现代文化建设和人类文明事业。

最后，“理论是灰色的，生活之树常青”。我们还必须强调，一切理论的生命力在于面对现实，回应现实所提出以及所可能提出的问题，推出相应

的因应、解决之道。准此，易学研究者必须从其学术研究的“象牙塔”中走出来，切实解决好易学如何回应现实这一课题。唯其如此，才会使易学在现代知识体系中真正占有一席之地，才会使其找到新的理论“生长点”，伴随着时代的脚步不断得以更新、丰富和提升，并发挥其应有的作用或影响。



二、《周易》 经传与 易学哲学天人 之学的确立



卜筮与《周易》^①

卜筮与《周易》的关系，一直是学界争论不休的一个问题。以历史主义的眼光，用严肃的历史理性来审视这一问题，仍是当今易学研究乃至整个中国哲学与中国文化研究的一个重要课题。

一

通行本《周易》包括古经与《易传》十篇（十翼）两个有机组成部分，前者大致是西周初前期的产物，后者则当先后问世于战国中后期而最终编定于西汉时期。当然，与《易传》内容相关的部分文字，从《左传》、《国语》所记载的 22 条春秋时人运用《周易》古经或其他类似筮书筮占、论事的实例可见^②，春秋时期已有出现；且近年所出土的简帛佚籍中，亦有为数不少的孔子与其弟子论《易》的记载，这些记载所涉及的内容，与《易传》中《文言》、《系辞》二传带有“子曰”的部分相近。因此可以说，《易传》在春秋时期已经孕育。但其大量而系统地问世，却当发生在战国中期之后。

① 本文主体内容原载《周易研究》2003 年第 6 期。

② 高亨：《〈左传〉〈国语〉的〈周易〉说通解》，载《周易杂论》，齐鲁书社 1979 年版，第 70—110 页。

历史上,《周易》的学术地位极为显赫,曾引发过一历久而弥新、愈新而意蕴愈趋丰赡、深湛的绵延达数千年之久的蔚为大观的易学衍展之长河。这一长河,以其高度的哲学性与高度的哲学融摄力、渗润力、笼罩力而著称于世。其哲学性,集中体现于以三才之道的构想为核心,既有总体宇宙之关怀,又有终极人文之关切的天人之学品格方面。纵观这一绵延如此之久的长河,了悟到它所具有的如是之哲学性、哲学融摄力、渗润力与笼罩力以及天人之学品格,我们不应忽视乃至无视这样一个历史事实,即这一切的一切,皆是与源头处古经与卜筮的关系以及《易传》对卜筮的创造性转化密不可分的。理清古经与卜筮的关系以及《易传》对卜筮的创造性转化,不仅可以使我们更深层地理解绵延中的易学之所以能够具备上述之一切,而且可以使我们更深层地理解中国哲学与中国文化发展演变过程中非理性的神学信仰与文化理性、哲学理性的消长,它们间的互补与转化,并对卜筮作出历史主义的符合历史理性的公允评判。这里,因易学所具备的上述之一切而全盘否定《周易》、易学与卜筮的关系,断言二者丝毫无关,认定前者的学术性甚纯,其品位本即远胜于宗教巫术性质的卜筮,而卜筮功用系后人所加、非其本然,至多在古经那里尚保留着徒具形式的卜筮架构,是非历史主义的,因为此等识见没有真切看到任何古老文化在其发展过程中,文化理性、哲学理性与宗教巫术中的非理性信仰间所必具的深层历史关联;同样,因《周易》与卜筮所具有的千丝万缕的联系,而对《周易》的学术内涵与品位,对易学所具备的上述之一切大打折扣,乃至断言《周易》、易学归根结底就是带有浓厚宗教巫术迷信性质的著作与学问,也是站不住脚的,因为此类识见远未领悟到易学高度哲学性的天人之学的真髓。

此处先及古经与卜筮的关系。

《尚书·周书·洪范》载箕子对武王言曰:“七,稽疑:择建立卜筮人。乃命卜筮,曰雨,曰霁,曰蒙,曰驿,曰克,曰贞,曰悔,凡七。卜五,占用二,衍忒。立时人作卜筮,三人占则从二人之言。汝则有大疑,谋及乃心,谋及卿士,谋及庶人,谋及卜筮。汝则从,龟从,筮从,卿士从,庶民从,是之谓大同,身其康强,子孙其逢,吉。汝则从,龟从,筮从,卿士逆,庶民逆,吉。卿士从,龟从,筮从,汝则逆,庶民逆,吉。庶民从,龟从,筮从,汝则逆,卿士逆,吉。汝则从,龟从,筮逆,卿士逆,庶民逆,

作内吉，作外凶。龟、筮共违于人，用静吉，用作凶。”^①

《周礼·春官·大卜》称：“大卜掌《三兆》之法，一曰《玉兆》，二曰《瓦兆》，三曰《原兆》。其经兆之体，皆百有二十，其颂皆千有二百。掌《三易》之法，一曰《连山》，二曰《归藏》，三曰《周易》。其经卦皆八，其别皆六十有四。”^②

《尚书》、《周礼》的上述记载，应当说基本上是可信的。前代已有所滥觞而自北宋以后所勃然兴起的一浪高过一浪的疑经思潮，一直到古史辨派的疑古思潮，由近年大量简帛佚籍的出土面世可证，它们皆程度不同地存在着疑古过勇之失误。以今观之，先贤立言传世的学术真诚，是不宜轻易否定的。以此为鉴，轻易疑古已不足取。当然，我们亦非提倡走另一极端，即盲目信古。由二书的这些记载我们可知，殷周之际，卜筮活动大受重视，颇为盛行。这从百年以来考古领域甲骨文的大量发掘出土，以及其他青铜器、陶器铭文等的面世，亦可得到相当充足的实物佐证。由于经验的长期积累，已形成了三部论卜之专书《玉兆》、《瓦兆》和《原兆》，与三部论筮之专书《连山》、《归藏》和《周易》。卜书中的“经兆之体”，类似于筮书中的经卦，谓卜兆的常体。“颂”谓卜辞。言“其颂皆千有二百”，则三部卜书由各自卜兆常体所统摄的卜兆派生之体（类似于筮书中的别卦），皆有1200，为常体的十倍。筮书中的《连山》与《归藏》，后世逐渐失传，因近年的相关考古发掘，有的学者认为二书已部分地重现于世；唯独《周易》（此指其古经），一直流传未绝，且在后世展示了惊人的学术生命力。卜与筮在殷商之前，当皆已有相当长的历史。卜在殷商后期特盛，筮则大兴于殷末周初之后，因此，在二者的互动中，卜对筮当有更深之影响，尤其表现于卜书对筮书成书之影响。箕子“龟、筮共违于人，用静吉，用作凶”之论，当是殷周之际人们的共识，体现了对神意的终极性绝对信仰与服从。与以上所及其他卜书、筮书一样，《周易》古经正是诞生于这一时期浓厚宗教巫术氛围下的一部筮书。

《汉书》之《艺文志》、《儒林传》分别称：“《易》道深矣，人更三圣，

① 孙星衍：《尚书今古文注疏》，中华书局1986年版，第310—313页。

② 孙诒让：《周礼正义》，中华书局1987年版，第1924—1932页。

世历三古。及秦燔书，而《易》为筮卜之事，传者不绝。”^①“及秦禁学，《易》为筮卜之书，独不禁，故传授者不绝也。”^②南宋理学家朱熹亦说：“《易》乃是卜筮之书，古者则藏于太史、太卜，以占吉凶，亦未有许多说话。”^③《汉书》与朱熹的论说，皆扼要揭示了《周易》与卜筮的密切关联和其作为卜筮之书的原本性质。

我们认为，卜筮体现了先民预知未来以有效趋吉避凶的强烈祈向与愿望。这一祈向与愿望的满足，有赖于对占问事项以及与占问事项相关的其他物事未来可能的变化趋势与图景的准确把握。卜筮的信念是，只要虔诚地透过龟或蓍草一类的灵异媒介进行一番卜筮操作，就可“不疾而速，不行而至”^④地实现人与神灵及相关物事间的感应沟通；而感应沟通的具体情状，就符示在卜兆或卦爻画上，据此即可明了神意，把握物事未来可能的变化趋势与图景。卜兆与卦爻画（包括八卦与64卦），原本就是这种卜筮活动的产物；卜辞与卦爻辞，则是对卜兆、卦爻画所符示的感应沟通情状契合、总结和整理的产物。上述的感应沟通观念，又是自原始时代以来即已出现的万物有灵且可彼此感应沟通观念的一种延续与发展。这同样是一种非理性的宗教巫术信仰。

伴随着殷周王朝之更迭，中国的学术文化也开始发生了一次重大转折。际此转折，作为卜筮之书的《周易》古经问世。该书在宗教巫术信仰的总体氛围下，也开始从理性的视野出发解读这一信仰，重构卜筮之意蕴。

殷商时期，存在着对帝或上帝的绝对信仰。当时的人们认为，帝是整个宇宙和人生的最高主宰，它统领着日月山川众神灵，而终极决定着宇宙和人生内的一切事务。因此，为更好地趋吉避凶，顺利推展人生的一切，卜问于帝及由其所统领的相关神灵以测知神意，就被视为终极而明智的选择。从河南安阳殷墟所出土的大量殷商晚期甲骨卜辞，即可清晰了悟到这一点。从卜辞看，商王问卜的范围相当具体而广泛，几乎日日要卜、事事要卜、动辄即卜。卜问风、雨、水、天象、农事、年成、征伐、田游、疾病、生育、筑

① 班固：《汉书·艺文志》，中华书局1987年版，第1704页。

② 班固：《汉书·儒林传》，中华书局1987年版，第3597页。

③ 黎靖德编：《朱子语类》，中华书局1999年版，第1626页。

④ 《系辞上传》语。

城、官员任免等，不一而足。如，一条卜辞即记载：“甲辰，帝其令雨？”^①这是一个非理性的神学信仰之迷雾弥漫的时代，是一个包括纵在人世间具有无上权威的王在内的所有人的价值与作用隐而未彰的时代。因而，一切听命于神，成为时代的主旋律。这也是殷墟卜辞所透显出的基本精神。

西周代商，时代精神丕变。周初当政者，透过冷静沉思和总结王朝更迭的经验教训，得出以德为灵魂的天命转移观念。在这一观念下，帝的信仰发生了新的变化，时代的主题也开始由听命于神而转向于人。

在殷人的心目中，帝是一个令人时时恐惧不宁、难以捉摸而无明确体恤人间事务之怀的存在。而在周人那里，他们虽仍无条件地继承了对帝的绝对信仰，但对其之所是的理解，却发生了实质性的变化。周人观念中的帝与天具有同等意义。依他们之见，帝或天是一个圆满至善而令人无限敬畏、景仰的存在，它对人世间时刻给予着浓郁的关切，希望人有德性而以德责己以立身行事，希望统御天下万民的王是一位当之无愧的德性表率并真切以恤民、惠民为念，希望人世因德性而稳步走向富足、善化与和谐。于是，谁在德性领域堪为天下之表率且能真正恤民、惠民，帝或天即将统御万民之天命授予他；而一旦失德，则剥夺其王位而将天命授予新的德性堪为天下表率且真正恤民、惠民者。这样自然就发生了天命转移现象。此亦即深隐于王朝更迭背后的最大秘密之所在。所谓“皇矣上帝，临下有赫，监观四方，求民之莫（瘼）”^②；所谓“皇天上帝，改厥元子。兹大国殷之命，惟王受命，无疆惟休，亦无疆惟恤。呜呼！曷其奈何勿敬！……我不可不监于有夏，亦不可不监于有殷。我不敢知曰，有夏服天命，惟有历年，我不敢知曰，不其延；惟不敬厥德，乃早坠厥命。我不敢知曰，有殷受天命，惟有历年，我不敢知曰，不其延；惟不敬厥德，乃早坠厥命。今王嗣受厥命，我亦惟兹二国命，嗣若功”^③；所谓“皇天无亲，惟德是辅。民心无常，惟惠之怀”^④。这一主要是就社会政治这个特殊领域的为政之道所作特别反思而所形成的识见，无疑包涵着更具一般性、普遍性意义的意蕴，即在人之为人、天人关系问

① 董作宾：《殷墟文字乙编·六九五一片》，商务印书馆1948年版。

② 《诗经·大雅·皇矣》，程俊英、蒋见元：《诗经注析》，中华书局1996年版，第777页。

③ 《周书·召诰》，孙星衍：《尚书今古文注疏》，中华书局1986年版，第395—399页。

④ 《周书·蔡仲之命》，孔颖达：《尚书正义》，《十三经注疏》，中华书局1991年版，第227页。

题上，德乃是帝或天对于人的必然要求，是人的存在的根据与人之所以为人的表征，人因此而宜确立起道德理性。此其一。其二，帝或天一直敞开着人与其进行密切感通的大门，对挺立道德理性的有德之人，及其以德为价值根基而所开展的人生之一切，给予充分的肯定，并启导人们从德性出发正视自身，开掘自身之价值与潜力，挺立起自己生命、人生基于德性的主体性，积极开拓以德为价值根基的人生历程与生活天地。其三，德最终成为人下而正定自身之生命与人生，上而感通并契合帝意、天心与帝、天本身的唯一凭借；人以德乃可、即可与帝、天相契合而成为帝、天肯定的真正的人。

我们认为，人类自进入文明时代以后，先是在形而上的精神领域，继之则延及整个生活世界，必须直面并予以解决的一个终极性问题，就是理性与信仰的关系问题。理性表征着人之自身之所是，彰显着人的智慧与能力，价值与力量，以及生命的境界与品位，构画、证立着人生之应然；信仰则或为理性及其构设理念、目标的终极正定，或为理性限度缺憾的弥补，或为人之精神与生命的终极安顿，发挥着其他因素所难以替代的重要作用。因而，对于主流人生而言，理性是至关重要的，信仰也是不可或缺的，二者可相互转化，但不可仅取其一。当然，这并不排除信仰的迷执对于理性所造成的严重障蔽、阻遏，不排除理性无视其限度而行其无谓僭越所带来的其与信仰关系平衡的破坏及对自身的戕害——理性超越其度，则必然走向其反面，即非理性。由于理性本身限度的永恒存在，是以理性与信仰的关系问题将是人类致思的一个永恒主题或母题。历史的长河在不间断地向前衍展，在长河的每一时段，人类对于上述问题所作之解答，就历史地彰显出理性与信仰间彼此消长、相互转化、相益互补、抑或因张力凸显而相斥互拒的互动轨迹。从周人对于帝或天之信仰的全新理解及由此所引发的对天命转移、人生应然的独特理解，我们不难发现，他们在中华文化发展史上提供了第一个解答这一问题的可贵范例。我们看到，周人对帝或天的信仰仍是第一位的，绝对的，正是因此信仰人才确立起道德理性，由此昭示出道德理性的非理性信仰化，昭示出人文的神学化；而德又是人文性的，周人对帝或天所作的上述理解，显然乃是基于一种人文之德的视野，令其在这种视野下实质成了人文之德与人文精神的圆满化身，这又昭示出非理性信仰的道德理性化，昭示出神学的人文

化。这里，信仰与理性间所表现的是高度的一致性，而非对立互斥之向度。不难看出，就历史的现实言，道德理性的非理性信仰化，人文的神学化，是第一位的，因为道德理性、人文的终极价值根据存在于人之外的帝或天那里；就文化、哲学的历史发展言，非理性信仰的道德理性化，神学的人文化，又是更具根本与实质意义的，因为非理性信仰、神学所传达的实际内容是理性的、人文的（所谓“神意”传达者实即“人意”），其已被内在地道德理性化、人文化，进而并为道德理性、人文张目，且为其后续独立挺显与发皇开辟了道路。正是在这种道德理性的非理性信仰化、人文的神学化与非理性信仰的道德理性化、神学的人文化双重互补而并行的文化衍展过程中，周人以德为媒介架起了一座天人沟通、合一之桥梁，推出了中国哲学发展中第一个天人合一观念的雏形，揭开了一个人文精神日渐彰显，人的价值、意义和作用被首次发现且得到相当肯定与珍视的时代。约而言之，周人揭开了一个天人合一基调下人的首次发现的时代。

在这样的时代问世的《周易》古经，它继殷商卜筮之后所重构起的卜筮意蕴，自是别有一番气象。

首先，就总体言，古经仍笼罩在宗教巫术的氛围下，属信仰优先于理性的筮书。古经源于筮占，是以视蓍草等为灵异之物，借之即可实现人与神灵及相关物事之感通的非理性信仰为大前提的筮占活动有了相当经验积累后的产物，因而，古经问世后，仍以此信仰为大前提，以服务于以此信仰为大前提的筮占活动为其基本宗旨与功用。古经卦爻画与卦爻辞一体无隔、互诂互显的架构，就是背后深隐着此一信仰的筮占之架构。卦爻画既是以往筮占感通已然情状的符示，又是未来同类筮占感通将然情状的符示；卦爻辞，通称筮辞，则是对卦爻画所符示情状的文字诂说与喻示。

其次，在以上述信仰为大前提的同时，基于信仰与理性向度的一致性，古经最大限度地凸显了“人的发现”的时代主题，揭示了尊天畏帝、敬奉众神灵前提下，人的价值与作用、人文精神的效应，乃是筮占领域吉凶休咎之局乃至整个人生领域吉凶休咎之局的实质决定者；唯有积极开掘与发挥人的价值与作用，尽力施展人文精神之效应，才是筮占领域乃至整个人生领域有效趋吉避凶的唯一真实可靠途径。这就使得卜筮的非理性宗教巫术信仰，发生了理性化、人文化的大转向，重构起了着力展示人及人文的价值、意义

与作用的卜筮新意蕴。其言“自天祐之，吉无不利”^①，“或益之十朋之龟，弗可违，永贞吉，王用享于帝，吉”^②，“东邻杀牛，不如西邻之禴祭，实受其福”^③，即透出对于天、帝、神灵畏敬、尊奉的神学信仰，以及敬之、祀之以祈人生福祉，以求神人合一、天人合一的真诚心愿。除此之外，古经卦爻辞所集中凸显的，就是人在筮占事件乃至整个人生中的实质主体性地位。古经卦爻辞广泛涉及各类筮问事项，在涉及这些事项时，古经多言及物人的各类情势，开示人一旦处于某种情势或境遇下，或吉凶休咎之局将如何，或人当如何作出回应，或人采取某种行动或举措后吉凶休咎之局将怎样，而很少涉及神的观念。人成了论论的中心。这与殷商卜辞中动辄提及帝等神灵如何如何，形成了鲜明对照。在此基础上，古经着力开示了影响后世易学及中华文化与中华民族基本精神至深且巨的刚健有为精神与深沉忧患意识，称：“君子终日乾乾，夕惕若厉，无咎。”^④指明刚健而大有所为的人生，富有理性而深沉、长远忧患的人生，才是真正充实的人生；如此，人才可望成为自己生命、人生的主人，最大限度地实现其人生之价值与意义，获得丰厚的人生之回报。进而，古经强调了人文德性对于人之为人的重要性和人生应然问题上的重大意义，表达了对于人文德性化的理想人格的赞赏和由衷祝福与对不能固守德操者的善意劝诫，昭示了初步的人文关切，云：“谦，亨，君子有终”^⑤；“谦谦君子，用涉大川，吉”^⑥；“劳谦君子，有终，吉”^⑦；“无不利，撝谦”^⑧；“不恒其德，或承之羞，贞吝”^⑨。如果说天命转移观念只是在政治的为政之道论域内涵蕴着“人的发现”的一般性、普遍性意义，那么，我们可以毫不夸张地说，只有在古经这里，透过 64 卦之卦辞与 384 爻之爻辞对于卦爻画所符示的形形色色的人生境遇中人的实质主体

① 《大有》上九爻辞。

② 《益》六二爻辞。

③ 《既济》九五爻辞。

④ 《乾》九三爻辞。

⑤ 《谦》卦辞。

⑥ 《谦》初六爻辞。

⑦ 《谦》九三爻辞。

⑧ 《谦》六四爻辞。

⑨ 《恒》九三爻辞。



性地位、人及人文的价值与作用的直接或间接诂说，“人的发现”才获得了相当全面、完整的意义。

二

在古经已有成就的基础上，《易传》以其高度的哲学理性，全面实现了对于卜筮的创造性转化。

《易传》当属战国中后期的作品，但其成为今天这个面目，却经历过汉代人的删编整理。东汉学者王充于其《论衡·正说篇》云：“至孝宣皇帝之时，河内女子发老屋，得逸《易》、《礼》、《尚书》各一篇，奏之。宣帝下诏博士，然后《易》、《礼》、《尚书》各益一篇。”^① 张岱年先生认为，王充所言增益的一篇《易》，“当是《杂卦》”。^② 盖是也。《汉书·儒林传》末之赞语称：“至孝宣世”，复立“施、孟、梁丘《易》”。^③ 同书之《艺文志》载：“《易经》十二篇，施、孟、梁丘三家。”^④ 唐颜师古注云：“上下经及十翼，故十二篇。”^⑤ 可见，通行本《易传》十篇之目，正式确立于西汉宣帝年间（公元前73年—前49年）。出土简帛佚籍，尤其是帛书《系辞》、《二三子问》、《易之义》、《要》^⑥、《繆和》以及《昭力》^⑦ 中，尚有今本《易传》所未容纳的重要内容，这些内容，毫无疑问同样属于《易传》的范畴。而《易传》对于卜筮的创造性转化，则主要表现在以下几个方面：

首先，《易传》综摄、整合多种学术资源，确立起了以天地人为核心的宏廓总体宇宙观和宏大总体天人宇宙视野，它的一切立论，皆基于此而展开。

其次，基于上述总体宇宙观和天人宇宙视野，《易传》承续了古经筮占

① 黄晖：《论衡校释》，中华书局1995年版，第1124页。

② 张岱年：《论〈易大传〉的著作年代与哲学思想》，《中国哲学》第一辑，生活·读书·新知三联书店1979年版。

③ 班固：《汉书·儒林传》，中华书局1987年版，第3621页。

④ 班固：《汉书·艺文志》，中华书局1987年版，第1703页。

⑤ 班固：《汉书》，中华书局1987年版，第1704页。

⑥ 陈鼓应：《道家文化研究》第三辑，上海古籍出版社1993年版。

⑦ 陈鼓应：《道家文化研究》第六辑，上海古籍出版社1995年版。

信仰之大前提，但对此大前提作出了“旧瓶装新酒”式的明确解读，即透过筮占，人瞬间就可实现与大宇宙、宇宙大化、宇宙大化中的一切存在的感通，令自身直下进入与宇宙大化一体无隔的生命境地和明了其当下情状及未来流变归趋的精神豁然状态。其所开示的“大衍筮法”称：“大衍之数五十，其用四十有九。分而为二以象两，挂一以象三，揲之以四以象四时，归奇于扚以象闰，五岁再闰，故再扚而后挂。乾之策二百一十有六，坤之策百四十有四，凡三百有六十，当期之日。二篇之策，万有一千五百二十，当万物之数也。是故四营而成易，十有八变而成卦。八卦而小成，引而伸之，触类而长之，天下之能事毕矣。”^①言“象两”、“象三”、“象四时”、“象闰”、“当期之日”、“当万物之数”等，即旨在说明，筮占者立足于特定时点或时段，以古经为因机发用的解疑后盾，透过灵异蓍草为媒介所展开的分策极数的筮占操作，已向全幅视野下的时空一体的感性宇宙大化洪流中的一切开放，丝毫无隔地密切契应、感通着其间的天地、三才互动之局、四时、月及其闰与再闰、岁以及万物等，故而感通能够顺畅而迅疾地实现，达成知来而有效趋避之目的。

具言之，该筮法中，“衍”通演，谓演算。此即今日算术中所言之演算这一称谓的由来。“大衍之数”，即运用“大衍筮法”进行蓍筮占问时所需蓍草的总策（根）数。所需蓍草总策数为50，拿去1策置于一边不用，所用为49策。拿去1策置于一边，盖谓以此接通阴阳二气尚未分化的宇宙本始之太极。“分而为二”，谓将49策蓍草信手分成两份，置于左右。“象两”，谓用以象征天与地：左边蓍草象征天，右边蓍草象征地，谓筮占操作以此接通、感通天地。“三”谓三才。“挂一以象三”，言取左（一说取右）边蓍草1策挂于指间，以此1策蓍草表征人，由此而使天地人三才备具，而意味着筮占中三才皆进入了感通过程。“揲”谓分数。“揲之以四”，言4策4策地分数左右的蓍草。“象四时”，谓四四而分数以接通、感通一年中的春夏秋冬四个季节。“奇”谓奇零，指被四四分数后，左右分别所剩余的蓍草策数。左右所剩余的蓍草策数，分别为1、2、3、4不等^②。“扚”，唐陆德

① 《系辞上传》。

② 如果分数到最后还有4策蓍草，则仍应将这4策视为余策，而不可将其分数走，致令余策为0。

明《经典释文》引东汉马融之说云：“指间也。”“归奇于扚”，即将左右四四分数之后所余之策，分别勒于指间。“象闰”，谓象征余日之累积而成闰月，意味着筮占接通、感通了闰月的信息。“五岁再闰”，谓5年之内将先后两次置闰。我国古代的历法是一种阴阳合历，二十四节气属于阳历，月建则属于阴历。月有大小之分，大月30日，小月29日。一个太阳年为365又 $\frac{1}{4}$ 日，一个阴历平年为354日，二者相差11又 $\frac{1}{4}$ 日，三年的积差为33又 $\frac{3}{4}$ 日，遂可置闰一次，闰月亦为29日。置闰后，尚余4又 $\frac{3}{4}$ 日。约略再过两年，复可置闰一次。“再扚而后挂”，言5年内要先后两次置闰，筮占以接通之，所以仍需继续分数蓍草，勒其余策于手指间，从而定爻成卦。自“乾之策二百一十有六”至“当万物之数也”，详后。“营”谓操作，“易”谓变。“四营而成易”，言透过四度营为而完成一次变化。唐李鼎祚《周易集解》引三国时期吴陆绩之说：“‘分而为二以象两’，一营也；‘挂一以象三’，二营也；‘揲之以四以象四时’，三营也；‘归奇于扚以象闰’，四营也。”其说可取。四度营为成就一变，三变确定一爻，九变确定一经卦，18变确定一别卦，是则“十有八变而成卦”。九变确定一经卦后，仅得一别卦的下卦，尚有一上卦未求得，是则仅为小有所成；唯有再来一九变以求得上卦从而确立起此别卦后，方称得上“大成”，所以说“八卦而小成”。言九变而小有所成，得八经卦中的某一经卦，显出64别卦中的某一别卦的下卦。再有九变，则大有所成，得八经卦中的又一经卦，显出64别卦中的某一别卦的上卦，从而全然显出该别卦。后世易学因此称经卦为“小成之卦”，别卦为“大成之卦”。

详言之，可以确立一爻的每一三变，其操作过程大致如下：

先将所欲筮问的事项虔诚地“告知”业已备好的50策蓍草，然后即进入第一次的三变操作；其后的另五次三变操作，则无需再告于蓍草。

三变操作中的第一变，先从业已备好的50策蓍草中，任意抽出1策置于一边，而将所余49策蓍草再信手分而为二，置于左右，左天而右地。继而自左（一说自右）边的蓍草中信手取出1策挂于手指间——朱熹《周易本义》的《筮仪》言挂于左手小指间，即左手小指与无名指之间，以昭示天地人三才之备具。接下来即四四分数左右的蓍草。先以右手四四分数左边象征天的蓍草，其余策，如前所言，1、2、3、4不等，朱熹《筮仪》说勒

于左手无名指间，即左手无名指与中指之间；再以左手四四分数右边象征地的蓍草，其余策，亦1、2、3、4不等，朱熹《筮仪》说勒于左手中指之间，即左手中指与食指之间。是所谓“揲之以四以象四时，归奇于扚以象闰”。一变由此而结束。

左右四四分数之后的余策，有一定规律可循：左余1，右必余3；左余2，右必余2；左余3，右必余1；左余4，右必余4。因此，第一变结束之后，左右所余之策加上所挂之一策，其和，后世易学名之为“挂扚之数”，显然将不5则9。而除此之外所剩余的蓍草策数，后世易学名之为“过揲之数”，意指左右四四分数过后所剩之策数，则将不44即40： $49-5=44$ ， $49-9=40$ 。

第一变结束之后，遂进入到第二变。第二变的操作程序，系将第一变终了之后所余之44策或40策蓍草，复如第一变，进行一番分二、挂一、揲四、归奇的四度营为。四度营为结束，即意味着第二变的结束。而在第二变中，左右四四分数之后的余策，亦有一定之规律可循：左余1，右必余2；左余2，右必余1；左余3，右必余4；左余4，右必余3。因此，第二变结束之后的挂扚之数显然将不4则8。而其过揲之数，则将或为40，或为36，或为32： $44-4=40$ ； $44-8=36$ ， $40-4=36$ ； $40-8=32$ 。

第三变承续第二变，其操作程序仍如上，即对第二变终了之后所余或40策、或36策、或32策蓍草，亦进行一番分二、挂一、揲四、归奇的四度营为。四度营为结束，第三变也就结束。在第三变中，左右四四分数之后的余策，与第二变完全相同。因此，第三变结束之后的挂扚之数，亦将不4则8。而其过揲之数，则将或为36，或为32，或为28，或为24： $40-4=36$ ； $40-8=32$ ， $36-4=32$ ； $36-8=28$ ， $32-4=28$ ； $32-8=24$ 。

三变结束之后，即可确定一爻了。具体确定之法，易学史上因识见的差异，曾经出现过“挂扚”与“过揲”二法。唐孔颖达《周易正义》、北宋刘牧《易数钩隐图·遗论九事·蓍数揲法第八》，即曾显发过“挂扚法”；朱熹《周易本义·筮仪》、《易学启蒙·明蓍策第三》，则兼明“挂扚”、“过揲”二法，而又似乎稍重“挂扚法”。

所谓“挂扚法”，即系利用三变中的挂扚之数确定爻的一种方法。对于三变中所出现的挂扚之数5与4，孔颖达、刘牧名其为“少”，朱熹则名其

为“奇”；而对于三变中所出现的挂扚之数9与8，孔颖达、刘牧名其为“多”，朱熹则名其为“耦（偶）”。名5、4为“少”为“奇”，是因5或4中仅含或约可折合成1揲蓍草之数（1揲蓍草为4策）；名9或8为“多”为“耦”，是因9或8中含有或约可折合成2揲蓍草之数。三变中，名“多”名“耦”之数9或8，与名“少”名“奇”之数5或4，其所可能出现的情形，不外乎如下八种：其一，9，8，8；其二，5，4，4；其三，5，8，8；其四，9，5，8；其五，9，8，5；其六，9，4，4；其七，5，8，4；其八，5，4，8。在这八种可能出现的情形中，第一种被称为“三多”或“三耦”，第二种被称为“三少”或“三奇”，第三、第四、第五种被称为“两多一少”或“两耦一奇”，第六、第七、第八种被称为“两少一多”或“两奇一耦”。“三多”或“三耦”被称为“交”，可得一老阴之爻；“三少”或“三奇”被称为“重”（chóng），可得一老阳之爻；“两多一少”或“两耦一奇”被称为“单”，可得一少阳之爻；“两少一多”或“两奇一耦”被称为“拆”、“坼”，可得一少阴之爻。

所谓“过揲法”，则系利用第三变终了之后所得过揲之数确定爻的一种方法。第三变终了之后，其过揲之数或为36，或为32，或为28，或为24。对此四种可能出现的过揲之数分别除以4（因1揲蓍草之数为4），则得出9、8、7、6四种数。9被称为老阳之数，可转换为老阳之爻；8被称为少阴之数，可转换为少阴之爻；7被称为少阳之数，可转换为少阳之爻；6被称为老阴之数，可转换为老阴之爻。阳爻之数大者称老、小者称少，阴爻之数反之，大者称少、小者称老。古人的理解和诠释是，阳的品格是刚健进取的，因之由小而大，小即为少而大即为老；阴的品格是柔顺退缩的，因之由大而小，大即为少而小即为老。《周易》古经64别卦内诸爻爻题中的“九”、“六”，即分别源于此处作为老阳之数的9与作为老阴之数的6。

人每云：物极必反。物极必反是物事变化的一般性规律。《周易》中的数与卦爻画也要符示这一规律。筮占中所得之老阳之爻，符示着阳已至乎其极，极则将向阴转化而去；筮占中所得之老阴之爻，符示着阴已至乎其极，极则将向阳转化而去。而筮占中所得之少阳之爻与少阴之爻，则分别符示着阴与阳处于保持其自性的静而不变的状态。因此，后世易学总结出这样的一句话：老变而少不变。意谓老阳之爻当变为少阴之爻，老阴之爻当变为少阳

之爻，而少阳、少阴之爻则不发生动变。《系辞下传》称：“吉凶悔吝者，生乎动者也。”物事发生动变则会有吉凶悔吝之事发生，物事不发生动变则不会有或吉或凶或悔或吝之事发生。因此，《周易》古经的《乾》与《坤》两卦之中分别有“用九”、“用六”之语，提示人们，与爻辞相对应并构成“互诠互显”关系的，是由老阳之数 9 或老阴之数 6 转换而来的动变之爻；动变之爻符示动变及由动变所引起的吉凶悔吝情状，爻辞遂就此作出相应的诠释。爻题之以“九”、“六”名之，其所以然之故，亦为此：爻辞是动变之爻的爻辞，爻题也就只能是动变之爻的爻题；动变之爻由 9 或 6 转换而来，其爻题遂以“九”、“六”标出。

明乎此，我们再来解读一下前所引《系辞上传》自“乾之策二百一十有六”至“当万物之数也”一段文字。

由以上的析论可知，《周易》古经中由爻题之“九”、“六”所提示的动变之爻，其所由以转换来的数字 9、6，分别代表 9 揲 32 策蓍草之数 and 6 揲 24 策蓍草之数。同样，作为不动不变之爻的少阴少阳之爻，它们所由以转换来的数字 8 与 7，则分别代表 8 揲 36 策蓍草之数和 7 揲 28 策蓍草之数。乾卦六爻纯阳，视此六爻皆为动变之爻，则乾卦六爻所由以转换来的蓍草总策数即为： $36 \text{ 策} \times 6 = 216 \text{ 策}$ 。坤卦六爻纯阴，视此六爻皆为动变之爻，则坤卦六爻所由以转换来的蓍草总策数即为： $24 \text{ 策} \times 6 = 144 \text{ 策}$ 。所以称“乾之策二百一十有六，坤之策百四十有四”。 $216 \text{ 策} + 144 \text{ 策} = 360 \text{ 策}$ 。“期”谓一岁，一周年。一岁的光阴以整数言约为 360 日，乾坤两卦 12 爻所由以转换来的蓍草策数之总和与之相当，所以又称“当期之日”。“二篇”，谓《周易》古经的上下两篇。《周易》古经的上下两篇由 64 别卦的经文系列所组成。64 别卦共有 384 爻。而在此 384 爻中，阴阳爻均平，即阴爻有 192 爻，阳爻亦有 192 爻。如视此 192 阴爻与 192 阳爻皆为动变之爻，则它们所由以转换来的蓍草总策数即为： $192 \times (24 \text{ 策} + 36 \text{ 策}) = 11520 \text{ 策}$ 。所以又称“两篇之策万有一千五百二十”。此一策数，约与人们所常说的万物之数相当，因此说“当万物之数也”。实则如视《周易》古经 64 卦中的阴阳爻皆为少阴少阳的不动不变之爻，则此 384 爻所由以转换来的蓍草总策数同样亦为 11520 策 ： $192 \times (32 \text{ 策} + 28 \text{ 策}) = 11520 \text{ 策}$ 。

所引《系辞上传》之文中，言“象两”、“象三”、“象四时”、“象闰”、

“当期之日”、“当万物之数”等，无非旨在说明，在蓍筮操作的具体过程中，蓍筮操作已向全幅视野中的时空一体的立体宇宙开放，已向全幅视野中的时空一体的立体宇宙内的一切开放，因而蓍筮操作与时空一体的立体宇宙、与时空一体的立体宇宙内的一切密相契应而接通、感通之：它契应而接通、感通着时空一体的立体宇宙中的两个最大的象——天与地，它契应而接通、感通着立体宇宙中的天地人三才互动的格局，它契应而接通、感通着立体宇宙中的四时当下的情状及其交替变化，它契应而接通、感通着随时可能出现的闰月，它契应而接通、感通着一岁的光阴，它契应而接通、感通着异彩纷呈、繁纒复杂的万物，……有此契应、接通、感通，蓍筮操作才得以借助涵具妙不可言的“广大神通”的蓍草，在瞬间实现人与以上所契应对象的感应与沟通，并由蓍草将与筮问事项相关的以上所契应对象的当下所然及所以然的总体与具体情状及其未来的可能流变态势或趋势全然收摄过来，符示于筮占终了后所获致的卦爻画上。因而蓍筮才会那般的“灵验”。

显然，“大衍筮法”的确过于复杂，这对以筮占谋生的江湖术士、算命先生而言，也是不利的，于是后世即有人对筮法的简化问题进行了专门的探索。探索的结果，有人推出了“以钱代蓍法”，即将筮占的中介物或道具由蓍草改为钱币。相传，这种“以钱代蓍法”的发明人，是西汉时期的著名易学家京房。他发明此法之后，一直到唐代才渐次推广开来。以此法行占，乃以三枚硬币作为筮占的中介物或道具，先以至诚之心将所欲筮问的事项面对硬币而相告，继而再抛掷硬币。抛掷硬币，系以一枚硬币当“大衍筮法”中的一变，又以一枚硬币的正面（而非背面）当“大衍筮法”中以“挂扚法”定爻的“多”或“耦”，以一枚硬币的背面（而非正面）当“大衍筮法”中以“挂扚法”定爻的“少”或“奇”。所谓硬币的正面，如术士所经常用的清乾隆年间的铜币，其带有“乾隆通宝”字样的一面即是，又如今日所流通的硬币中，带有“壹分”、“贰分”、“五分”、“1角”、“5角”、“1元”字样的即是；所谓硬币的背面，如乾隆通宝刻有满文的一面即是，又如今日所流通的硬币中带有国徽图案的一面即是。具体抛掷时，亦只会有四种可能的情形出现：其一，三个全是正面；其二，三个全是背面；其三，一正两反；其四，一反两正。三个正面谓之“三多”或“三耦”，是为“交”，可确定一老阴之爻；三个背面谓之“三少”或“三奇”，是为

“重”，可确定一老阳之爻；一正两反谓之“两少一多”或“两奇一耦”，是为“拆”或“坼”，可确定一少阴之爻；一反两正谓之“两多一少”或“两耦一奇”，是为“单”，可确定一少阳之爻。如此，三枚硬币抛掷一次即可确定一爻，抛掷三次即可确定一个经卦，抛掷六次即可确定一个别卦了。这较之以 50 策蓍草为中介物或道具而行占的“大衍筮法”，自然是简单方便多了。当下，一些人想当然地以硬币正面相当于大衍筮法中的“少”或“奇”，为阳性者；以硬币背面为“多”或“耦”，为阴性者，完全偏离了古人的基本识见。岂不知，筮占预知的是未来，未来尚未显现。显现者属阳，隐而未现者属阴。所预知的未来之事之阴阳，与当下的阴阳，刚好相反。

对于“以钱代蓍法”，易学史上历来存有两种不同的看法。赞同者誉其简易，认为与蓍筮所用的中介物或道具虽不同，但只要“心诚”就“灵”，关键要看占者“心诚”与否。反对者则斥其产生于人的贪图简易的懒惰心理，认为欲行筮占就不应视繁难为问题；视繁难为问题，乃是与筮占的诚敬精神背道而驰的。

在对“大衍筮法”解读的基础上，《易传》不仅如此理解蓍草在筮占中所具有的神妙感通之功用，而且如此理解龟在卜问中所具有的神妙感通之功用，称：“探赜索隐，钩深致远，以定天下之吉凶、成天下之亹亹者，莫大乎蓍龟。”^① 不仅如此理解卜筮媒介在卜筮操作中所具有的神妙感通之功用，而且如此理解《周易》其书（古经）在筮占中所具有的神妙感通之功用，云：“君子将有为也，将有行也，问焉而以言，其（《易》）受命也如响（响），无有远近幽深，遂知来物，非天下之至精，其孰能与于此”；“《易》无思也，无为也，寂然不动，感而遂通天下之故，非天下之至神，其孰能与于此”。^② 在《易传》看来，《易》出于圣人之手；当初圣人创作《易》时，首先即是基于借筮占以妙感大化从而实现上述感通之考量。所谓“昔者圣人之作《易》也，幽赞于神明而生蓍，参天两地而倚数”^③，因此，人生日

① 《系辞上传》。

② 《系辞上传》。

③ 《说卦传》。

用中，人们自宜借重《易》的这种感通功用，“以卜筮者尚其占”^①。透过上述感通，人确立起置身宇宙大化洪流之中的前瞻性视野与智慧。《易传》认为，针对任何特定筮问事项，借助蓍草与《易》，人随时即可实现上述感通，确立相应的前瞻性视野与智慧。显然，因为蓍草以及作为系统整体的《易》，能够针对所有筮问事项，开启人的前瞻性视野与智慧，所以二者就凸显出不为任何具体时空、物事所囿限，绝然圆通一切的难可测度与言诠的神妙品格；而卦，则系因特定筮问事项而呈现，它所符示的只是特定大化情状，它所能开启的只是人置身此一特定大化情状下的前瞻性视野与智慧，所以它所凸显的，则是执定于具体时空、物事，是一则一、是二则二，方正而不可改易，定然如是的正大智慧品格。蓍草以及作为系统整体的《易》以其圆通一切的神妙品格而可预知未来，而这种对未来的预知，具体落实到具有方正不易智慧品格的诸卦所符示的形形色色的大化情状中。诸卦所符示的一切，随着一次次筮占的完结而成事实，转瞬成为过去态。卦的这种方正不易智慧品格，遂又落实为与预知未来相对待的储藏以往。未来与以往相对而显，却瞬间即接续实现前者向后者的转化。于是在筮占中，《易》积淀下了知来与藏往两方面的深厚底蕴。圣人也正是因此借助蓍草与《易》，透过筮占以知来藏往的。所谓“蓍之德圆而神，卦之德方以知，六爻之义易以贡。圣人以此洗心，退藏于密，吉凶与民同患。神以知来，知以藏往”^②。由此，借助筮占，人得以打通过去、现在和未来，成为置身由过去通向现在、由现在通往无限久远的未来的宇宙大化洪流中的彻然无蔽而明通的存在。《易》的筮占功能与特色，就这样被《易传》保留了下来，并成为它所建构起的全新易学天人之学的不可或缺的重要内容之一。这进一步反映了理性对信仰转化的程度和二者难以切断的历史关联。正因乎此，秦代依然主要以卜筮的眼光看待《易》，而汉文帝十五年（公元前165年）下葬于汝阴侯夏侯灶墓中的竹简《周易》，亦主要是以卜筮之书的面目出现，其卦爻辞并与相关卜辞连缀在一起。^③

① 《系辞上传》。

② 《系辞上传》。

③ 中国文物研究所古文献研究室、安徽省阜阳市博物馆：《阜阳汉简周易释文》，载陈鼓应：《道家文化研究》第十八辑，生活·读书·新知三联书店2000年版。

再者,《易传》全面地以德释占,将筮占中吉凶休咎之局的成因,集中解读为人是否涵具正大人文德性,是否契符其人文职分而行其正(所谓“当位得正”),是否达致中和、中正之德性境界并行其中和、中正之人文至正之道(所谓“得中”、“得中道”),等等。这就深刻突出了人文因素的重要性,是对古经及春秋易说中德、占相应思想的继承与升华,恐亦深蕴了孔门易学之精义。《左传》襄公九年(公元前564年)载鲁宣公之妻、成公之母穆姜筮遇《艮》之《随》时,其释占即云:“有四德者《随》而无咎。我皆无之,岂《随》也哉?”^①同书昭公十二年(公元前530年)载鲁大夫季平子的费邑宰南蒯将叛鲁投齐,筮遇《坤》之《比》时,子服惠伯释占之语亦云:“忠信之事则可,不然,必败”;“且夫《易》,不可以占险”。^②而出土帛书《易之义》与《要》中,分别以孔子的名义称:“无德而占,则《易》亦不当。”^③“《易》,我复其祝卜矣,我观其德义耳也。……史巫之筮,乡之而未也,好之而非也。后世之士疑丘者,或以《易》乎?吾求其德而已,吾与史巫同涂而殊归者也。君子德行焉求福,故祭祀而寡也;仁义焉求吉,故卜筮而希也。祝巫卜筮其后乎?”^④这种对德性、人文因素的重视,在《易传》的三才之道说中,得到了进一步的深化。

最后,《易传》进而令唯有借助筮占才可实现的人对置身于其中的宇宙大化的豁然了悟,转化为哲学理性下的对于此一大化之所然与所以然的彻然生命透悟。前一了悟往往是暂时的、间断性的,后一透悟则是恒常性的。由后一透悟,大化不仅无遮无掩地向人敞开,而且更因人置身其中,更因人恒常“在场”,而真正“澄明”、“敞亮”起来,开显出无尽的价值与意义。前一敞开,大化主要是以一种对象性的角色出现的,其相对于人而言是外在的;后一澄明、敞亮,大化则已与人一体无隔,人已内在于大化之中而与其息息相通,相融为一,而不再有彼此的内外之分。人与大化相融为一的世界,亦即天人相融为一的世界,遂成为人的整个生活的世界!这一生活的世界,显然已大大超越了人的社会这一狭隘之域。在此无限广大而复无穷绵延

① 杨伯峻:《春秋左传注》,中华书局1993年版,第966页。

② 杨伯峻:《春秋左传注》,中华书局1993年版,第1337页。

③ 陈鼓应:《道家文化研究》第三辑,上海古籍出版社1993年版,第433页。

④ 陈鼓应:《道家文化研究》第三辑,上海古籍出版社1993年版,第435页。

之域内，《易传》充分揭示了人于其中的不容置疑的主体性地位，从而使蒙周初转向于人的时代精神之沾润而于卜筮架构内相当完备地构建起的古经“人的发现”的意蕴，得到了空前的最高哲学层面的丰富、深化与升华，以人为中心的易学天人之学的哲学品格即此确立。在《易传》看来，成为人的整个生活的世界的这一无限广大而复无穷绵延的天人相融为一体的世界，是一个充满无限生机、生意与活力，透着无限希望与光明前景的生生日新的世界；卦爻画即符示着其中的一切。在此世界中，有三个最为重要的因素，即天地人，所谓三才。其中，天地是造化之本源，万物之终极父母，具有无上的生化之盛大仁德，以此而不知其然而然、不知其所以然而然地造化出精彩纷呈的宇宙万物万象，引发出流变不息、日新不已的宇宙大化洪流，从而令盛德具现、转化为大业，如此，德业一内一外，尽显天地之伟大与圆妙。所谓“天地之大德曰生”^①；“显诸仁，藏诸用，鼓万物而不与圣人同忧，盛德大业至矣哉！富有之谓大业，日新之谓盛德，生生之谓易”^②。而人，则是天地所造化出的最优秀分子，唯有他，才远远超迈其他事物，能够继天立极，顶天立地，接续天地的盛德大业，开创宇宙人生更加辉煌之未来。天地所造化的一切，唯有人才会真正全面地拥有，使之成为自己生活世界的有机构成；也唯有人才会在全面拥有的同时，令其在与己深层良性互动、交融的过程中，与己一并得以升华与发皇。人的生活世界的升华与发皇，自是此一升华与发皇题中固有之义。由此，在人的整个生活的世界与天人相融为一体的世界这两个具有同等意义的二而实一的世界中，人成了真正的主体性存在。这就是《易传》所开显的三才之道说的基本内涵。其中，其对天地的理解，无疑秉持了一种以实然为基础的人文价值的视野。它进而指出，“乾道变化，各正性命”^③，即天道变化，万物各得以在大宇宙背景下，在天地人物相融为一体的整个世界，正定其性，正定其命，正定其位，正定其道。人于其中，即在天道展现于阴阳、地道展现于刚柔的同时，正定其道展现于仁义。古经即是以此而理解三才之道的。所谓“立天之道，曰阴与

① 《系辞下传》。

② 《系辞上传》。

③ 《乾·彖传》。

阳；立地之道，曰柔与刚；立人之道，曰仁与义”^①。天地将其浩然生物、育物、成物且能令其生日新的盛大仁德至为全面地赋予了人，使此德植根于人的生命深处；天的刚健之质与地的柔顺之质为人所兼禀，刚健自强而日新，柔顺谦和而有容，成为人的性命深处之潜质。于是人就拥有了取用不竭的既超越又内在的人文价值源泉。由此以仁为主体内涵的源泉，具现出仁善、道义、礼乐诸人文德目与理念，人开显出其人文精神。以仁义等正定人的性命，挺立人的道德理性与人文情怀，就成为人生之应然和具体实现人的上述主体性作用的根本价值保障。在《易传》看来，接下来人需全身心地投入其中而着力从事的，就是以人文的精神，拓展出表征人道之神圣与庄严，表征天道、地道得到充分体现的人文价值化了的世界。在此世界中，崇德优先，广业继之，后者需以前者为价值根基，前者亦需实现向后者的转化，如此德业双馨，共臻佳境，进而遥契天地的盛德大业与圆妙，并与其交相辉映。《易》所开示于人的，亦正凸显于此：“《易》其至矣乎！夫《易》，圣人所以崇德而广业也。”^② 此一世界，先是集中于社会人生，在“观乎人文以化成天下”^③之理念下，成一人文化成、德隆业盛、和谐有序而通泰的理想有机社会人生共同体；继之稳步向人而外的宇宙延伸，促成洋溢着人文精神效应的和谐有序而通泰的理想有机宇宙生存、生命共同体的建立。在集中于社会人生时，此一世界是人的生活世界的直接之域，它凸显出既关注人的形而上的精神生活品质之提升，又关注人的形而下的现实生活品质之提高的生活世界基本准则。而在稳步向人而外的宇宙延伸时，此一世界方真正全面开显为与天人相融为一体的世界二而实一的人的整个生活的世界，此时，除继续标举上述生活世界基本准则之外，更增添了彻然彰显天地盛大之仁德、大化流变日新之律则、万类至正之性命以及各自适切之定位，并进而促成天地人物良性互动的内容。这些内容的实现，就需挺显人的总体宇宙关怀和神圣庄严的宇宙责任感与担当感，使人以遥契天地仁德的人文之情怀，推出各种积极的人文举措，令这个世界中的一切人文价值化、价值合理化。此所言人文价值化、价值合理化，并非将人的意志强加于人而外的万

① 《说卦传》。

② 《系辞上传》。

③ 《贲·彖传》。

物，随意宰制之，而是由人以其充分体现天地之德的道德理性所开显出的人文情怀化的宇宙关切，于人与众物间确立一种类似主体间性（intersubjectivity）的理念^①，既挺立人的生命的主体性，也给予他物至正之性命及其以此为基础所未必自觉到的生命之主体性以充分的尊重，积极促成他物至正之性命的圆满彰显与实现。如此，也并非意味着牺牲了人的宇宙主体性，反却更好地实现并升华了这一主体性。由此，人的精神境界亦相应得到升华，乃至跻于与天地、宇宙大化相契无间、一体无隔的天地境界，成为“圣之时者”。所谓“夫大人者，与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶；先天而天弗违，后天而奉天时。天且弗违，而况于人乎？况于鬼神乎？”^②这一境界之极致，乃是一种如北宋理学家程颢、明代心学家王阳明所言的以天地万物为一体的境界：“仁者，以天地万物为一体，莫非己也。认得为己，何所不至？”^③“明德是此心之德，即是仁。仁者以天地万物为一体，使有一物失所，便是吾仁有未尽处。”^④它超越了有机生存、生命共同体下的境界，直接视天地万物为我之生命的有机组成部分，从而成就起宇宙式的大我。而在达成和谐有序而通泰的理想有机社会人生共同体与理想有机宇宙生存、生命共同体的过程中，《易传》将古经借筮占实现人与大化中之一切的感通之信条，理性地转化为人与人之间、人与物之间基于类似主体间性之理念的应然感通原则，指明以尊重彼此现实或潜在主体性为前提所进行的感通，才是人与人、人与物乃至物与物相处与互动的唯一正途。以故其言：“天地感而万物化生，圣人感人心而天下和平。观其所感，而天地万物之情可见矣。”^⑤两种共同体的达成，实际上皆意味着理想的生活世界的实现，因此，这里既体现了总体宇宙关怀，更体现了终极人生关切；既昭示了人的应然宇宙担当，更昭示了人的应然人生担当。由此关怀、关切与担当，深化、凸显出了无尽大化洪流和无限人生长河下的人的鲜明人文历史理性意识和神圣庄严的大化洪流担当与人生长河担当。这些，

① 这里借用此指涉人与人之间理想应然关系的理念，引延至人与物间的关系。

② 《乾》九五爻《文言传》。

③ 程颢、程颐：《二程集·河南程氏遗书卷第二上》，中华书局2004年版，第15页。

④ 王阳明：《传习录上》，载《王阳明全集》，上海古籍出版社1995年版，第25页。

⑤ 《咸·彖传》。

无疑也是对古经借筮占以打通过去、现在与未来之识见予以创造性转化的结果。《易传》以此而升华出易学知来藏往的哲学底蕴，令易学成为一种具有鲜明人文历史理性意识的藏往而智、知来而神的哲学。智言其智慧，神言其神妙。这一哲学的实质，可谓一“时的哲学”。而动静因时，与时偕行，保持忧患，大有所为，自然是此一哲学的重要内容。



哲学视阈中战国楚竹书 《周易》的文献价值^①

1994年春，在香港的古玩市场上出现、而后又为上海博物馆所购藏的一批数量达1000余支的战国晚期楚竹书文献，随着自2001年11月起由上海古籍出版社以《上海博物馆藏战国楚竹书》（一）、（二）、（三）……为名的陆续推出，继《郭店楚墓竹简》的整理出版之后，在学术界引起了新一轮的强烈轰动。其中的《周易》，由于是迄今为止所发现的最早的《周易》传本，自然具有不可低估的文献价值。本文谨从哲学的视阈，环绕爻题、卦画以及奇特符号标识，透过与其他相关《周易》传本的比观，初步探讨此一《周易》传本的文献价值。而对于该传本的卦名与卦爻辞的探究，学者着墨较多，本文暂不予以涉及。

上海博物馆所藏楚竹书《周易》（以下简称楚竹书《周易》）“总五十八简，涉及三十四卦内容，共一千八百零六字，其中合文三、重文八，又二十五个卦画”^②。下试析之。

一、自以九、六为主体之数字式爻题切入探其蹊

通行本《周易》古经64卦每卦的诸爻之辞前，皆有“初九”、“初六”、

① 原载《周易研究》2004年第5期。

② 马承源：《战国楚竹书》（三），上海古籍出版社2003年版，第133页。

“九二”、“六二”、“九三”、“六三”、“九四”、“六四”、“九五”、“六五”、“上九”、“上六”这种数字式组合，而在作为纯阴、纯阳的《乾》、《坤》两卦之末，又有“用九”、“用六”之语。就此，高亨先生首次明确提出“爻题”一名称，而今已为学界所普遍接受。高先生并称：“《周易》古经，初时殆无爻题，爻题似晚周人所加。《左传》、《国语》凡记筮事，皆云遇某卦之某卦，所谓遇某卦之某卦者，乃筮得本卦而某爻变（阳爻变为阴爻，或阴爻变为阳爻），因而转为别一卦也。以筮法言之，主要在观本卦之变爻，然则可云遇某卦某爻，而《左》、《国》决不云遇某卦某爻，其所以如此，盖彼时尚无爻题也。”^①

上述爻题，我们名其曰数字式爻题。对于此等爻题出现的年代，李镜池先生另有一说。他称：“六十四卦中每一卦画都有六行，每一行叫一爻。每一爻没有名称说起来也很不便，所以大概到了汉朝人编《易传》时，就根据每一爻的位置、性质，安上个‘初九’、‘六四’之类的称呼。”^②

楚竹书《周易》面世之前，1973年，湖南省博物馆与中国科学院考古研究所，在湖南长沙马王堆3号汉墓发掘出土了因内中一块木牍有“十二年十二月乙巳朔戊辰”等字样而可断定入葬于汉文帝十二年（公元前168年）的帛书《周易》（以下简称帛书《周易》）。^③此一《周易》传本，64卦大致完整保留下来，每卦诸爻皆有数字式爻题。依照自下而上的顺序，凡阳爻，爻题各为“初九”、“九二”、“九三”、“九四”、“九五”、“尚九”；凡阴爻，爻题则各为“初六”、“六二”、“六三”、“六四”、“六五”、“尚六”。^④例如，《丰》之诸爻自下而上依次是阳、阴、阳、阳、阴、阴，帛书《周易》中，该卦诸爻的爻题即各为“初九”、“六二”、“九三”、“九四”、“六五”、“尚六”。“尚”通“上”，是则帛书《周易》的爻题同于通行本。其后，1977年，安徽省文物工作队、阜阳地区博物馆与阜阳县文化局，在安徽阜阳双古堆西汉汝阴侯夏侯灶墓中，发掘出土了下葬于汉文帝十五年

① 高亨：《周易古经今注》，中华书局1984年版，第13—14页。

② 李镜池：《周易通义》前言，中华书局1981年版，第6页。

③ 湖南省博物馆：《马王堆汉墓研究》，湖南人民出版社1981年版。

④ 马王堆汉墓帛书整理小组：《马王堆帛书六十四卦释文》，《文物》1984年第3期。

(公元前165年)的竹简《周易》(以下简称汉简《周易》)。^①在这一《周易》传本中,残存的爻题,“初九”、“初六”、“九二”、“六二”、“九三”、“六三”、“九四”、“六四”、“九五”、“六五”、“上九”、“上六”皆出现过,完全与通行本一样。^②汉初的这两个《周易》传本的重见天日,有力地表明至少在汉初乃至其前,《周易》的数字式爻题已经确立。

如果说无论是帛书《周易》,还是汉简《周易》,因其抄写年份十分接近,且皆在西汉初叶,尚难以完全排除汉初儒者增补爻题之可能,所以尚不足以对李镜池先生爻题出自编定《易传》的汉代儒者之手的断言形成真正冲击,那么,楚竹书《周易》传本的面世,使带有明显古史辨派疑古过勇偏失的李先生的观点不攻自破了。

楚竹书《周易》诸卦的爻题例采数字式,依照自下而上的顺序,凡阳爻,各为“初九”、“九二”、“九晶”、“九四”、“九五”、“上九”;凡阴爻,各为“初六”、“六二”、“六晶”、“六四”、“六五”、“上六”。例如,《比》之诸爻自下而上依次是阴、阴、阴、阴、阳、阴,楚竹书《周易》中,该卦诸爻的爻题即各为“初六”、“六二”、“六晶”、“六四”、“九五”、“上六”。^③再如,《夬(井)》之诸爻自下而上依次是阴、阳、阳、阴、阳、阴,楚竹书《周易》中,该卦诸爻的爻题即各为“初六”、“九二”、“九晶”、“六四”、“九五”、“上六”。^④“‘晶’,用作‘三’,楚竹书《周易》中的‘三’字,均作此形。与甲骨文‘晶’(《殷虚文字甲编》六七五片)等字形同,象三星形。甲骨文、简文‘晶’当‘参’之本字。”^⑤可见,“九晶”即“九三”,“六晶”即“六三”,作为战国晚期《周易》传本之一的楚竹书《周易》,已完全具有了与通行本《周易》相同的数字式爻题。这表明,高亨先生的爻题似为晚周人所加的断言大致不虚,而楚竹书《周易》

① 安徽省文物工作队、阜阳地区博物馆、阜阳县文化局:《阜阳双古堆西汉汝阴侯墓发掘简报》,《文物》1978年第8期。

② 中国文物研究所古文献研究室,安徽省阜阳市博物馆:《阜阳汉简〈周易〉释文》,陈鼓应:《道家文化研究》(第十八辑),生活·读书·新知三联书店2000年版。

③ 马承源:《战国楚竹书》(三),上海古籍出版社2003年版,第113页。

④ 马承源:《战国楚竹书》(三),上海古籍出版社2003年版,第159—198页。

⑤ 马承源:《战国楚竹书》(三),上海古籍出版社2003年版,第136页。

整理者濮茅左先生谓“楚竹书《周易》证明了‘九六’之称，在先秦确已存在”^①，也自为不争之事实（但濮先生一称爻题为“爻位”^②，则不确），但二说可以作进一步明确化。数字式爻题出现的年代下限，至少为战国晚期；而其出现的年代上限，则当在战国中期，乃至更早。

这不禁使我们联想到西晋初年的发现。《晋书·束皙传》记载：“太康二年，汲郡人不准盗发魏襄王墓，或言安厘王墓，得竹书数十车。……其《易经》二篇，与《周易》上下经同。”^③西晋杜预《春秋左氏经传集解·后序》亦称：“会汲郡汲县有发其界内旧冢者，大得古书，皆简编科斗文字。……《周易》及《纪年》最为分了。《周易》上下篇，与今正同。”^④时在西晋，所谓“与《周易》上下经同”、“与今正同”，定当谓与今所言具有整齐画一的数字式爻题的通行本《周易》古经上下篇相同。魏襄王（即梁襄王）为魏惠王（即梁惠王）之子，嗣位于公元前319年（次年为其元年），卒于公元前296年。而魏安厘王，嗣位于公元前277年（次年为其元年），卒于公元前243年。据《孟子·梁惠王上》，惠王、襄王父子，孟子皆曾与之会过。由此可以断定，至少在战国后期，乃至中期或中期之前，数字式爻题业已成熟，并促成了通行本《周易》古经64卦展现方式的定型。

尤有进者，数字式爻题的出现年代，可进一步由《易传》得以确证。在《易传》七种、十篇（所谓“十翼”）的著作年代问题上，与疑古过勇的李镜池先生认定其“上溯战国末，下至西汉中叶”^⑤相异，高亨先生曾言：“《易传》七种大都作于战国时代。”^⑥张岱年先生亦说：“《易大传》的基本部分是战国中期至战国晚期的著作。”^⑦业师刘大钧先生则认为：“《易

① 马承源：《战国楚竹书》（三），上海古籍出版社2003年版，第134页。

② 马承源：《战国楚竹书》（三），上海古籍出版社2003年版，第133页。

③ 房玄龄等：《晋书·束皙传》，中华书局1998年版，第1432页。

④ 孔颖达：《春秋左传正义》，《十三经注疏》，中华书局1991年版，第2187页。

⑤ 李镜池：《周易探源》，中华书局1978年版，第13页。

⑥ 高亨：《周易大传今注》，齐鲁书社1979年版，第6页。

⑦ 张岱年：《论〈易大传〉的著作年代与哲学思想》，《中国哲学》第一辑，生活·读书·新知三联书店1979年版。

大传》的基本部分是战国初期至战国中期写成。”^① 笔者则认为,《易传》在春秋时期已经孕育,但其大量而系统地问世,却当发生在战国中期之后。诸篇当先后问世于战国中后期而最终编定于西汉宣帝年间(编定是对已成者的编辑,而非撰作)。^②《易传》的《象传》、《文言传》、《系辞传》皆提及过数字式爻题。例如,《坤》六二爻《象传》称:“六二之动,直以方也。”《丰》六五爻《象传》称:“六五之吉,有庆也。”《乾·文言传》称:“初九曰‘潜龙,勿用’,何谓也?……”《系辞上传》称:“‘初六:藉用白茅,无咎。’……”依常理,诠释者所诠释的文本文字,应为被诠释的文本所原有,而不是为诠释者所增加。据此,我们认为,与其说数字式爻题为《易传》作者所添加,不如说在《易传》诸篇问世时、乃至其前,这种爻题已确立。因而,数字式爻题以及通行本《周易》古经 64 卦展现方式确立的时代,可进一步断定为战国中期乃至其前。而无论是楚竹书《周易》,还是帛书《周易》、汉简《周易》,其数字式爻题皆承自战国中期乃至其前业已确立的数字式爻题。楚竹书《周易》又是数字式爻题早已确立的今所见最早的文献见证。

学界之共识,上述数字式爻题与《系辞上传》所称述的“大衍筮法”紧密相关,前者即导源于后者。依“大衍筮法”行占,可得九、八、七、六四种数,阳爻即由九、七转换而来,阴爻则由六、八转换而来。由九、六所转换而来的爻符示势极而动,由七、八所转换而来的爻则符示势未至极而不变。因乎动变,方有新情势发生,方有相对于人的吉凶休咎局面出现,因而,以九、六作爻题的 64 卦诸爻之辞所开示的一切,乃是相应于发生动变的情势的。是以《乾》末附“用九”之辞,《坤》末附“用六”之辞。就此,北宋欧阳修于《易童子问》上卷称:“《乾》曰‘用九’,《坤》曰‘用六’,何谓也?曰:释所以不用七、八也。《乾》爻七,九则变;《坤》爻八,六则变。《易》用变以为占,故以名其爻也。”^③南宋朱熹于《易学启蒙·考变占第四》则引作:“乾、坤之用九、用六,何谓也?曰:乾爻七、九,坤爻八、六,九、六变而七、八无为。《易》道占其变,故以其所占者

① 刘大钧:《周易概论》,齐鲁书社 1988 年,第 24 页。

② 王新春:《卜筮与〈周易〉》,《周易研究》2003 年第 6 期。

③ 黄宗羲、全祖望:《宋元学案》,中华书局 1989 年版,第 184—185 页。

名爻，不谓六爻皆九、六也。……六十四卦皆然，特于乾、坤见之，则余可知耳。”^①“不谓六爻皆九、六也”，此语可谓精警！朱熹在《周易本义》中亦言：“‘用九’，言凡筮得阳爻者，皆用九而不用七，盖诸卦百九十二阳爻之通例也，以此卦纯阳而居首，故于此发之。”^②“‘用六’，言凡得（一本‘得’前有‘筮’字）阴爻者，皆用六而不用八，亦通例也，以此卦纯阴而居首，故发之。”^③通行本《乾》末之“用九”与《坤》末之“用六”，帛书《周易》则作“迴九”、“迴六”（帛《易》“乾”作“键”、“坤”作“川”）。^④楚竹书《周易》此两卦阙如，汉简《周易》此两卦残缺严重，皆未见与此相当的文辞。“迴”即“通”。高亨先生谓：“迴九”、“迴六”云者，“谓六爻皆九也”^⑤、“谓六爻皆六也”^⑥。所言甚是。实则，“迴九”、“迴六”，亦旨在开示包括《乾》、《坤》两卦在内的64卦的一种通例，昭示384爻中的192个阳爻和192个阴爻，与爻辞对应的，通通是由九、六所转换而来的符示动变的阴阳爻，而非由七、八所转换而来的符示不变的阴阳爻。正因乎此，《系辞上传》称：“爻者，言乎变者也。”《系辞下传》言：“爻也者，效天下之动者也”；“吉凶悔吝者，生乎动者也”。爻所凸显的，就是变的意蕴，就是因动变而引发新的吉凶悔吝之局的内涵。“大衍筮法”在《系辞传》称述之前当已存在，并成为古经数字式爻题得以确立的筮法依据，只是由《系辞传》在全新视野下赋予了新的内涵而已。

由楚竹书《周易》所见证的与通行本完全一致的这种早已存在的《周易》古经数字式爻题，可以毫不夸张地说，蕴示了相当丰赡而深湛的哲学性意涵。

首先，此等数字式爻题充分蕴示了卦所潜涵的繁复无尽的变动不居之流变情状。

数字式爻题蕴示了爻的动变趋势。一卦六爻，当爻辞与爻相应时，则爻

① 朱熹：《朱子全书》（壹），上海古籍出版社、安徽教育出版社2002年版，第257—258页。

② 朱熹：《朱子全书》（壹），上海古籍出版社、安徽教育出版社2002年版，第32页。

③ 朱熹：《朱子全书》（壹），上海古籍出版社、安徽教育出版社2002年版，第33页。

④ 马王堆汉墓帛书整理小组：《马王堆帛书六十四卦释文》，《文物》1984年第3期。

⑤ 高亨：《周易大传今注》，齐鲁书社1979年版，第60页。

⑥ 高亨：《周易大传今注》，齐鲁书社1979年版，第82页。

为此等爻题所标明的动变之爻；当爻辞与爻不相应时，则爻与此等爻题不相干而为不变之爻。六爻之一为此等爻题所标明的动变之爻，则一卦可有6种可能的动变归趋；六爻之二以上为此等爻题所标明的动变之爻，则一卦可有更多种可能的动变归趋。

例如，楚竹书《周易》所出现的《讼》，其数字式爻题各为：“初六”、“九二”、“六晶（三）”、“九四”、“九五”、“上九”^①。如初爻为“初六”所标明的动变之爻，则《讼》将变而为《履》（以下所涉及的卦，为方便起见，卦名皆据通行本）；如二爻为“九二”所标明的动变之爻，则《讼》将变而为《否》；如三爻为“六晶”所标明的动变之爻，则《讼》将变而为《姤》；如四爻为“九四”所标明的动变之爻，则《讼》将变而为《涣》；如五爻为“九五”所标明的动变之爻，则《讼》将变而为《未济》；如上爻为“上九”所标明的动变之爻，则《讼》将变而为《困》。可见，一爻动，《讼》共有六种可能的动变归趋。

如两爻为此等爻题所标明的动变之爻，则初、二动，卦成《无妄》；初、三动，卦成《乾》；初、四动，卦成《中孚》；初、五动，卦成《睽》；初、上动，卦成《兑》；二、三动，卦成《遯》；二、四动，卦成《观》；二、五动，卦成《晋》；二、上动，卦成《萃》；三、四动，卦成《巽》；三、五动，卦成《鼎》；三、上动，卦成《大过》；四、五动，卦成《蒙》；四、上动，卦成《坎》；五、上动，卦成《解》。可见，二爻动，《讼》共有15种可能的动变归趋。

如三爻为此等爻题所标明的动变之爻，则初、二、三动，卦成《同人》；初、二、四动，卦成《益》；初、二、五动，卦成《噬嗑》；初、二、上动，卦成《随》；初、三、四动，卦成《小畜》；初、三、五动，卦成《大有》；初、三、上动，卦成《夬》；初、四、五动，卦成《损》；初、四、上动，卦成《节》；初、五、上动，卦成《归妹》；二、三、四动，卦成《渐》；二、三、五动，卦成《旅》；二、三、上动，卦成《咸》；二、四、五动，卦成《剥》；二、四、上动，卦成《比》；二、五、上动，卦成《豫》；三、四、五动，卦成《蛊》；三、四、上动，卦成《井》；三、五、

① 马承源：《战国楚竹书》（三），上海古籍出版社2003年版，第141—144页。

上动，卦成《恒》；四、五、上动，卦成《师》。可见，三爻动，《讼》共有20种可能的动变归趋。

如四爻为此等爻题所标明的动变之爻，则初、二、三、四动，卦成《家人》；初、二、三、五动，卦成《离》；初、二、三、上动，卦成《革》；初、二、四、五动，卦成《颐》；初、二、四、上动，卦成《屯》；初、二、五、上动，卦成《震》；初、三、四、五动，卦成《大畜》；初、三、四、上动，卦成《需》；初、三、五、上动，卦成《大壮》；初、四、五、上动，卦成《临》；二、三、四、五动，卦成《艮》；二、三、四、上动，卦成《蹇》；二、三、五、上动，卦成《小过》；二、四、五、上动，卦成《坤》；三、四、五、上动，卦成《升》。可见，四爻动，《讼》共有15种可能的动变归趋。

如五爻为此等爻题所标明的动变之爻，则初、二、三、四、五爻动，卦成《贲》；初、二、三、四、上动，卦成《既济》；初、二、三、五、上动，卦成《丰》；初、二、四、五、上动，卦成《复》；初、三、四、五、上动，卦成《泰》；二、三、四、五、上动，卦成《谦》。可见，五爻动，《讼》共有6种可能的动变归趋。

如六爻全为此等爻题所标明的动变之爻，则卦成《明夷》。《讼》的动变归趋乃为一。

其他诸卦的情形与此完全相类。一爻动，无需言；二爻动，动者即不外乎初与二，初与三，初与四，初与五，初与上，二与三，二与四，二与五，二与上，三与四，三与五，三与上，四与五，四与上，五与上，共计15种情形；三爻动，动者即不外乎初、二、三，初、二、四，初、二、五，初、二、上，初、三、四，初、三、五，初、三、上，初、四、五，初、四、上，初、五、上，二、三、四，二、三、五，二、三、上，二、四、五，二、四、上，二、五、上，三、四、五，三、四、上，三、五、上，四、五、上，共计20种情形；四爻动，动者即不外乎初、二、三、四，初、二、三、五，初、二、三、上，初、二、四、五，初、二、四、上，初、二、五、上，初、三、四、五，初、三、四、上，初、三、五、上，初、四、五、上，二、三、四、五，二、三、四、上，二、三、五、上，二、四、五、上，三、四、五、上，共计15种情形；五爻动，动者即不外乎初、二、

三、四、五，初、二、三、四、上，初、二、三、五、上，初、二、四、五、上，初、三、四、五、上，二、三、四、五、上，共计6种情形；六爻全动，亦无需言。以今观之，这实则可归于数学上的组合问题：一爻动， $C_6^1=6$ ；二爻动， $C_6^2=15$ ；三爻动， $C_6^3=20$ ；四爻动， $C_6^4=15$ ；五爻动， $C_6^5=6$ ；六爻动， $C_6^6=1$ 。朱熹于《易学启蒙·考变占第四》制作了32图，详细列出了64卦各卦因爻动而通向自身而外的另63卦之具体情形^①，可参看。

通而言之，任何一卦，凡一爻动，即有六种可能的动变归趋；二爻动，即有15种可能的动变归趋；三、四、五、六爻动，则分别有20、15、6、1种可能的动变归趋。总计显然即有63种可能的动变归趋： $6+15+20+15+6+1=63$ 。加六爻皆不动而保持本卦不变一归趋，则一卦乃含有64种未来可能之归趋。一卦而64，64卦而4096。这往往使人联想及西汉焦贛的《焦氏易林》。《易林》以一卦通为64卦，64卦通为4096卦。但实则古经此处所符示的一切，与《易林》迥乎不同。《易林》出于筮占之需要，以64卦值日，64卦各自所通向的64卦，乃是在卦值日期内行占所筮遇卦的64种可能之情形，而非透过它们的爻动所变出的卦。因此，朱熹在制作32图后断言“图以一卦为主，而各具六十四卦，凡四千九十六卦，与焦贛《易林》合”^②，是可作进一步商榷的。

一卦可有63种基本的可能动变归趋，而由该卦所变成的卦，亦必皆有63种基本的可能动变归趋；由该卦所变成的卦，其所具有的动变归趋，又可引发新的动变归趋。如此，动变一环连着一环，环环相扣，繁复无尽、永无终穷矣！这就充分蕴示了卦所潜涵的繁复无尽的变动不居之流变情状。一卦潜涵如许繁复无尽的变动不居之流变情状，64卦尽然。一卦所潜涵的流变情状为该卦所涵摄，则一卦领起而涵摄一个繁复无尽、永无终穷的流变系列，64卦领起而涵摄64个繁复无尽、永无终穷的流变系列！

其次，此等数字式爻题也充分蕴示了卦与卦间所潜涵的同样繁复无尽的流变互通情状。

如上所揭，一卦一爻动，可通向6卦中的某一卦；二爻动，可通向15

① 朱熹：《朱子全书》（壹），上海古籍出版社、安徽教育出版社2002年版，第259—311页。

② 朱熹：《朱子全书》（壹），上海古籍出版社、安徽教育出版社2002年版，第11页。

卦中的某一卦；三爻动，可通向 20 卦中的某一卦；四爻动，可通向 15 中的某一卦；五爻动，可通向 6 卦中的某一卦；六爻动，可通向与该卦完全相对待的某一卦。如此，一卦可通向自身而外的 63 卦中的任何一卦，64 卦皆可通向自身而外的另 63 卦中的任何一卦，从而 64 卦间可流变而互通！而且，因 64 卦中的任何一卦皆潜涵着繁复无尽的变动不居之流变归趋，所以诸卦间的这种互通，显然也必然是繁复无尽、永无终穷的！

最后，卦所潜涵的上述繁复无尽的变动不居之流变情状与卦与卦之间所潜涵的同样繁复无尽的流变互通情状，即充分符示了宇宙人生中两大类势力互动格局繁复无尽的变动不居之流变图景与诸格局间同样繁复无尽的流变互通图景。

《周易》古经具有两套系统，一为由 64 卦的卦爻画所组成的符号系统，一为由 64 卦的卦爻辞所组成的文字系统。两个系统互诂互显，一体无隔，从而成为古经有机体系的一体之两面。古经的阴阳两种基本爻画，其基本意蕴乃是符示着宇宙人生中相互对待的两大类势力及其相对于人的吉凶休咎意涵。由这两种基本爻画所构成的卦，即符示着宇宙人生中两大类势力之互动格局及其相对于人的吉凶休咎意涵。64 卦所符示的，就是宇宙人生中两大类势力互动所可成的对于人生具有相应吉凶休咎意味的 64 种基本格局。一卦潜涵繁复无尽的变动不居之流变情状，领起而涵摄一个繁复无尽、永无终穷的流变系列，无疑也就符示着由 64 卦所表征的宇宙人生中两大类势力互动所成的某一基本格局，其同样繁复无尽的变动不居之流变图景；符示着该基本格局将领起而涵摄一个繁复无尽、永无终穷的流变图景系列。一卦如此，64 卦各自亦皆如此。然则，64 卦领起而涵摄 64 个繁复无尽、永无终穷的流变系列，即符示着宇宙人生中两大类势力互动所成的 64 种基本格局，将领起而涵摄 64 个繁复无尽、永无终穷的流变图景系列！其间，其相对于人生的吉凶休咎意味，亦相应地在发生着同步的流变！

尤有进者，如前所言，一卦可通向自身而外的 63 卦中的任何一卦，64 卦皆可通向自身而外的另 63 卦中的任何一卦，从而 64 卦间可流变而互通。这同样无疑也就符示着宇宙人生中两大类势力互动所成的 64 种基本格局间，一则有彼此的分际，再则又无截然不可逾越、突破的壁垒，而是因两大类势力动变消长的恒常性、绝对性与其止而不动的暂时性、相对性，而完全可以

流变而互通，而且实际上也一直在发生着这种流变互通。不唯如此，仍如前之所言，因 64 卦中的任何一卦皆潜涵着繁复无尽的变动不居之流变归趋，所以诸卦间的这种互通，显然也必然是繁复无尽、永无终穷的。这就进一步符示着宇宙人生中两大类势力互动所成的 64 种基本格局间的互通，亦必然繁复无尽，永无终穷！如此，宇宙人生中两大类势力互动所成诸基本格局间所潜涵的奇妙无比、相续不绝、无限展衍的流变互通图景，即被全面符示、开显出来！其相对于人生的吉凶休咎意味之流转无常，亦被同时全面符示、开显出来！

以上种种，皆为后世易学预留了无限的诠释空间。尤其是，《易传》接续春秋易说——此可由《左传》、《国语》所记载的 22 条春秋时人运用《周易》古经或其他类似筮书筮占、论事的实例^①得到部分见证，以其凸显天地人三才之道的高度哲学性的天人之学的宏大视野，而将卦爻画视为天人间包括阴阳二气之交感消息、刚柔两大类相反力量之对待流转在内的万物万象万变之符示后，数字式爻题所符示、开显的上述一切，即以其向后起所有解读者全方位无限开放的姿态，具备了被接续反复诠释、转化而拥有更为丰赡、深邃的哲学性、思想性内涵的无限潜在可能性与现实必然性！《系辞下传》所言“《易》之为书也不可远，为道也屡迁，变动不居，周流六虚，上下无常，刚柔相易，不可为典要，唯变所适”，即以点睛之笔，开示、开启了这种诠释、转化的正方向，为卦爻画最终符示、开显出天人间万象静态上对待而无尽相互涵摄、动态上对待而无限流变互通，并由此造成一个万象繁复无尽、永无终穷地奇妙对待、涵摄、互通着的环环相连、永恒流转、日新不已、永葆鲜活感性生命状态的有机大宇宙整体、有机人的现实生活世界，奠定了良好的基础。只是在后世易学中，静态地看待卦、着眼于卦中诸爻之爻位、爻与爻间的“承”、“乘”、“比”、“应”、“往”、“来”关系以及卦当下所符示的物象或物象状态者居多，而通盘明确从卦因其爻为九、六所标明的动变之爻、动而通向自身而外的其他卦、从而可与其他卦无限流变而互通、因之 64 卦可无限流变而互通的视角切入诠释经文意蕴的，从传世文献观之，仅有南宋都絮的《易变体义》、元陈应润的《周易

① 高亨：《周易杂论》，齐鲁书社 1987 年版。

爻变义蕴》和明来知德的《周易集注》（一名《易经集注》）等数部著述。而且，即令是此数部著述，也囿于注经之体例，未能充分展开对一卦无限之流变意蕴与64卦彼此间无限之流变互通意蕴的论显，这就在相当程度上影响了数字式爻题所符示、开显的上述一切的全方位深度哲学转化、丰富、深化与升华。差可得以慰藉的是，在后世易学所出现的“卦变”、“旁通”、“反”、“动之正”、“相覆”、“互变”、“错”、“综”诸说中，卦得以被动态地看待、诠释，从而赢得了数字式爻题所符示、开显的一切之外的动变、流变性意蕴；而卦与卦之间也获得了流变互通性意蕴。因这已超出本文的论域，不再多言。

这里需进一步指出的是，《周易》古经的爻题，经历了以卦名为主体的文字式爻题向以九、六为主体的数字式爻题的演变。这一演变，估计发生于战国中期乃至春秋战国之交、春秋末叶。演变发生前后，古经以爻示变、筮占尚变的原则终始一贯而未发生改易。可以说，数字式爻题忠实地接续了文字式爻题时期的以爻示变、筮占尚变之原则。

以卦名为主体的文字式爻题为我们新拟的一个称谓，指称以“某卦之某卦”的方式所标明的爻题。这种爻题，就存在于《左传》、《国语》所记载的春秋时人运用《周易》古经或其他类似筮书筮占、论事的实例中，是我们迄今所能见到的最早的爻题形式。高亨先生仅认定由九、六所构成的数字式爻题为爻题，而不以此为爻题，是稍欠思忖的。此类爻题之显例，如《左传·昭公二十九年》所载蔡墨之言：“不然，《周易》有之，在《乾》䷀之《垢》（按，各本皆作姤）䷫曰：‘潜龙勿用。’其《同人》䷌曰：‘见龙在田。’其《大有》䷍曰：‘飞龙在天。’其《夬》䷪曰：‘亢龙有悔。’其《坤》䷁曰：‘见群龙无首，吉。’《坤》之《剥》䷖曰：‘龙战于野。’”^①很显然，一卦之中，某爻如为动变之爻，该爻即会或由阴爻变为阳爻，或由阳爻变为阴爻，而该卦则相应地变为另一卦。与爻辞相对应的是动变之爻，言及《乾》初爻之辞，初爻为动变之爻，阳而变为阴，卦遂由《乾》变而为《姤》；言及二爻之辞，二爻为动变之爻，阳亦变为阴，卦遂变而为《同人》；言及五爻之辞，五爻为动变之爻，卦遂变而为《大有》；

① 洪亮吉：《春秋左传诂》，中华书局1987年版，第794—795页。

言及上爻之辞，上爻为动变之爻，卦遂变而为《夬》；卦中六爻如全为动变之爻，则变而为《坤》，而与“见群龙无首，吉”之辞相应。言及三爻、四爻之辞亦然。言及三爻之辞，则因三爻之动变，卦成《履》；言及四爻之辞，则因四爻之动变，卦成《小畜》。而《坤》，言及上爻之辞，则上爻为动变之爻，阴而变阳，卦遂成《剥》。爻辞与动变之爻相应，而因乎动变之爻所发生的动变，一卦遂变而为另一卦，是以可以动变之爻原所在的卦动变而成另一卦的方式，即“某卦之某卦”的方式，标明该动变之爻的爻题。“之”即动变而转化成之谓。“《乾》之《姤》”，即《乾》动变而转化成《姤》，起因在乎《乾》之初爻为动变之爻，由其发生动变而成《姤》，故可以“《乾》之《姤》”的方式标明《乾》初爻之爻题。其他爻题依此类推。《乾》诸爻的爻题，自下而上，分别为：《乾》之《姤》、《乾》之《同人》、《乾》之《履》、《乾》之《小畜》、《乾》之《大有》与《乾》之《夬》。六爻全部为动变之爻而发生动变，则有《乾》之《坤》之名，相当于后世的“用九”或“迥九”。而《坤》诸爻的爻题，自下而上，亦不难推定为：《坤》之《复》、《坤》之《师》、《坤》之《谦》、《坤》之《豫》、《坤》之《比》与《坤》之《剥》。其六爻全部为动变之爻而亦发生动变，则有《坤》之《乾》之名，相当于后世的“用六”或“迥六”。其他各卦的爻题，亦甚易推定，无需一一枚举。可见，文字式爻题与数字式爻题所蕴示、开显的内涵是一致的，其为后世易学所预留的诠释空间亦同乎后者，并为后者所承续，此处不再赘言。

二、从卦画和奇特符号标识索其隐

以下将着重探讨三个方面的问题。

其一，关于符号化的卦爻画形式。

构成卦的两种基本要素，帛书《周易》作“一、八”^①，汉简《周易》

^① 文物局古文献研究室、安徽省阜阳地区博物馆、阜阳汉简整理组：《阜阳汉简简介》，《文物》1983年第2期。

整理者初则称作“一、八”^①，后则称作“一、八”^②，楚竹书《周易》亦作“一、八”^③，而通行本《周易》则作“一、--”。我们认为，异乎张政烺先生所释读的殷周之际及其后所出现的数字卦中的数字^④，通行本之外的此三种《周易》传本，其构成卦者，由于皆已具备了以九、六为主体的数字式爻题，因此，皆不可再如数字卦那样以数字读之，称一、八或一、六，而宜像看待通行本《周易》的“一、--”一样，径直读作阴爻、阳爻！它们就是业已完全符号化至与通行本之“一、--”无甚二致的阴爻、阳爻符号，而非数字一、八或一、六！那么，此三种传本的爻画，何以似带有数字痕迹之嫌疑呢？这当系主要因书写材料之受限所致。汉简《周易》的简宽为0.5厘米^⑤，楚竹书《周易》的简宽为0.6厘米^⑥，在如此狭窄的简上书写阴阳爻符号，如采取像通行本那样的书写方式，则阴爻极易与阳爻相混，故而阴爻不得已采取了或作“八”、或作“八”的书写方式！在2003年11月27日由山东大学易学与中国古代哲学研究中心主持召开的“出土文献与易学座谈会”上，李学勤先生即提及过竹简宽度对书写所造成的限度这一问题；此前，廖名春教授亦著文论及过类似问题^⑦。汉简《周易》的阴爻爻画，初则被释读为“八”，后则被释读为“八”，实则两种释读并无太大差异，释读对象仅仅是为与阳爻符号区别开来的阴爻符号的一种不得已的书写方式，而这一方式被释读为“八”形或“八”形，皆存在着相当的辨识难度，所以才产生了前后两种不同的释读。而帛书《周易》与帛书《易传》中的《二三子问》书写在同一块帛上，帛幅宽约49厘米，长约85厘米，《周易》占93行，《二三子问》占36行，共计129行。^⑧显然，帛书《周易》书写

① 文物局古文文献研究室、安徽省阜阳地区博物馆、阜阳汉简整理组：《阜阳汉简简介》，《文物》1983年第2期。

② 中国文物研究所古文文献研究室、安徽省阜阳市博物馆：《阜阳汉简〈周易〉释文》，载陈鼓应：《道家文化研究》第十八辑，生活·读书·新知三联书店2000年版。

③ 马承源：《战国楚竹书》（三），上海古籍出版社2003年版。

④ 张政烺：《试释周初青铜器铭文中的易卦》，《考古学报》1980年第4期。

⑤ 中国文物研究所古文文献研究室、安徽省阜阳市博物馆：《阜阳汉简〈周易〉释文》，载陈鼓应：《道家文化研究》第十八辑，生活·读书·新知三联书店2000年版。

⑥ 马承源：《战国楚竹书》（三），上海古籍出版社2003年版，第133页。

⑦ 廖名春：《上海博物馆藏楚简〈周易〉管窥》，《周易研究》2000年第3期。

⑧ 张政烺：《帛书六十四卦跋》，《文物》1984年第3期。

的间距与汉简《周易》及楚竹书《周易》的简宽大致相近，因而亦采取了与后二者相同或相近的爻画书写方式！可见，三种《周易》传本，皆具备了与通行本相类的业已完全符号化了的卦爻画形式。而在这些卦爻画形式中，属于楚竹书《周易》者，无疑是今所见最早的，这就清楚地见证了符号化的卦爻画形式在先秦时期早已存在。

毫无疑问，正是这种符号化的卦爻画形式的确立，才使得《周易》具备了与文字系统密相关联的成熟符号系统；才使得这一符号系统符示、开显出了前文所揭示的一切，并具备了被进一步诠释、转化而拥有更为丰赡、深邃的哲学性、思想性内涵的无限潜在可能性与现实必然性；才使得《周易》借助此等符号系统符示的无限潜力，最终能够实现由“术”向“学”的跃迁，真正成为朱熹所言“自是不惹着事，只悬空说一种道理”^①与“说尽天下后世无穷无尽底道理”^②的大著，成为冯友兰先生所言“辩证的宇宙代数学”^③著述；才使得易学最终能够成为一种具有自身特有话语系统的高度哲学性的天人之学。

这里尚需指出的是，我们认为，楚竹书《周易》抄成之前，符号化的卦爻画形式在《周易》古经于西周时期诞生的同时实际即业已存在！而且，与古经同时或在其前问世的《连山》、《归藏》，亦必具有了类似的卦爻画形式！否则《周礼·春官·大卜》不会称：大卜“掌三《易》之法，一曰《连山》，二曰《归藏》，三曰《周易》。其经卦皆八，其别皆六十有四”。^④其中所言八经卦与64别卦，皆必为符号化的经卦与别卦！这种符号化的卦爻画形式是《周易》乃至《连山》、《归藏》成书的最基本之必要条件！而筮占史上，必定先后存在过繁简不一的多种筮法，大衍筮法即为其中之一，且未必是《周易》古经成书时所采用的筮法；筮法的不同，并不影响符号化的卦爻画形式的一致；筮占的结果是一些特定的数字，只要依照奇数转换成阳爻、偶数转换成阴爻的筮占通则，八卦与64卦的符号系列就会出现！

① 黎靖德编：《朱子语类》，中华书局1999年版，第1663页。

② 黎靖德编：《朱子语类》，中华书局1999年版，第1659页。

③ 冯友兰：《第一次全国周易学术讨论会的代祝词》，唐明邦等编：《周易纵横录》，湖北人民出版社1986年版。

④ 孙诒让：《周礼正义》，中华书局1987年版，第1924—1932页。

而张政烺先生所释读的数字卦，则只会在具体卜筮操作中出现，它们当分别是当时具体筮占所得数字尚未予以向阴阳爻转换的原始记录！

其二，关于楚竹书《周易》卦画本身。

楚竹书《周易》的卦画，其下、上两经卦间，皆留有明显的间隙，一览便可清晰分辨出构成别卦的是哪两个经卦。卦画后、卦名前，没有紧接像通行本开示别卦由何两经卦构成的“某下、某上”之注脚。^① 举例言之，《比》，首先出现的是构成此一别卦的下坤、上坎两个分际甚明的经卦的卦画，继之即是该卦的卦名“比”，而卦名“比”之前，并未出现“坤下、坎上”之注脚。^② 通行本《周易》中，《比》卦画后、卦名前，则出现了“坤下、坎上”之注脚。不仅楚竹书《周易》如此，帛书《周易》与汉简《周易》，亦同样未出现此等注脚，其卦画所由以构成的两个经卦的卦画间，亦存有明显的间隙^③。言及此等注脚之有无，如帛书《周易》中，《比》卦名前即为该卦的卦画，而亦无“坤下、坎上”之类的注脚；其他卦一例如是。^④ 再如，汉简《周易》，幸存有卦画的《大有》、《林（临）》、《贲》、《大过》、《离》五卦，其卦画之后，紧接的亦是相应的卦名，而未出现“乾下、离上”、“兑下、坤上”、“离下、艮上”、“巽下、兑上”、“离下、离上”之类的注脚。^⑤ 针对通行本的上述情形，刘大钧先生早即断言：“古今《易》本《乾》卦卦画‘䷀’旁多注以‘乾下、乾上’四字，……其余各卦亦同。案古时……断不会再在卦画旁加此等注脚，此等注脚当为后世传经之人所加。”^⑥ 显示了他可贵的卓识。我们认为，通行本《周易》所存在的上述注脚，由继帛书《周易》、汉简《周易》之后楚竹书《周易》这一迄今为止最早的先秦《周易》传本所作的有力实物见证可以推定，当确为后儒所加，而非为古经原本所有。

① 马承源：《战国楚竹书》（三），上海古籍出版社2003年版。

② 马承源：《战国楚竹书》（三），上海古籍出版社2003年版，第148页。

③ 韩自强：《阜阳汉简〈周易〉研究》，载陈鼓应：《道家文化研究》第十八辑，生活·读书·新知三联书店2000年版。

④ 马王堆汉墓帛书整理小组：《马王堆帛书六十四卦释文》，《文物》1984年第3期。

⑤ 中国文物研究所古文献研究室、安徽省阜阳市博物馆：《阜阳汉简〈周易〉释文》，载陈鼓应：《道家文化研究》第十八辑，生活·读书·新知三联书店2000年版。

⑥ 刘大钧：《周易概论》，齐鲁书社1988年版，第227页。

由楚竹书以及帛书、汉简三种《周易》传本卦画的上述书写方式所昭示的卦画构成可见，至少在楚竹书《周易》抄写的时代乃至其前，即已确立了构成别卦的两个经卦既为两个相对独立之单元、又二而实一、一体无隔的理念。两个相对独立单元的存在，蕴示宇宙人生中两大类势力的两种小的聚合及此两种小的聚合间的互动相通。二者的二而实一、一体无隔，凸显出六爻一体又六分，蕴示着宇宙人生中两大类势力互动消长所成格局与其在此格局中所处之不同位置。这同样为人们预留了无限的诠释、转化空间。

实则在春秋时期，人们已在构成别卦的两个经卦既为两个相对独立之单元、又二而实一、一体无隔这一理念下，解读卦画所符示的内涵。最为典型的，即是当时的人们每每以构成别卦的经卦为相对独立之单元而符示各种特定物象，又以作为整体的别卦符示特定物象与意涵。例如，《左传·闵公元年》载毕万筮仕于晋而遇《屯》初爻动成《比》，即有“《屯》固，《比》入，吉孰大焉？其必蕃昌。震为土，车从马，足居之，兄长之，母覆之，众归之”^①之言。其中，“固”、“入”，分别是《屯》、《比》两别卦在整体上所符示的意涵；“车”、“足”、“兄”，则是《屯》下经卦震所符示的物象；“土”、“马”、“母”，则是《比》下经卦坤所符示的物象；“众”，则是两别卦上经卦坎所符示的物象。“震为土”，即《屯》下经卦震变而为《比》下经卦坤土之象。

其三，关于楚竹书《周易》的奇特符号标识。

楚竹书《周易》中出现了迄今为止不见于任何其他《周易》传本的奇特符号标识。这种符号标识共有六种形式，带有红黑两种颜色，分别出现于一卦的卦名之后和上爻之辞终了之后。濮茅左先生称其为“符号”^②，则名称过于通泛，且又令“符号”一词狭义化，实不足取。因卦画毕竟也是一种符号！^③根据卦与卦间所具有的此类同样符号，濮先生发现了“相反卦”。^④

濮先生所言“相反卦”，即易学史上具有或“反”或“旁通”（汉末虞

① 洪亮吉：《春秋左传诂》，中华书局1987年版，第264页。

② 马承源：《战国楚竹书》（三），上海古籍出版社2003年版，第133—134页。

③ 马承源：《战国楚竹书》（三），上海古籍出版社2003年版，第133—134页。

④ 马承源：《战国楚竹书》（三），上海古籍出版社2003年版，第251—260页。

翻)、或“覆”或“变”(唐孔颖达)、或“错”或“综”(明来知德、王船山等)关系而相互对待的卦。“反”即“覆”即“综”,指涉一方全然倒转即成另一方的两卦间的关系,如《屯》与《蒙》、《大有》与《同人》间的关系即是。濮先生称此为“形式对立的相反卦”^①,名称有自造之嫌,且乍见有不知所云之感,不如沿用已有之称谓。“旁通”即“变”即“错”,指涉两个所有同位之爻的爻性皆两两相反的卦间的关系,如《乾》与《坤》、《屯》与《鼎》间的关系即是。濮先生称此为“爻位阴阳对立的相反卦”^②,差可,但仍不如沿用传统之称谓。以下仅以“错综”为说。《周易》64卦中,所有卦皆有其错卦;仅有错卦而无综卦的,共有八卦,即《乾》、《坤》、《颐》、《大过》、《坎》、《离》、《中孚》、《小过》;有综卦的,共计58卦,兹不一一列举;错卦与综卦相同的,共有八卦,即《泰》、《否》、《随》、《蛊》、《渐》、《归妹》、《既济》、《未济》;错卦与综卦不相同的,共有48卦,兹从略。

楚竹书《周易》中,有错无综的八卦中,仅出现了《颐》、《小过》(小过)两卦,其余32卦,则皆为有综之卦。有综之卦中,仅有《大畜》(大畜)、《咸》(咸)两卦,其奇特符号标识的首符与尾符(前者出现在卦名后,后者出现在上爻之辞终了后)皆完整保留下来,并相异;而其他有综之卦,完整保留下首符与尾符的,其首符与尾符则皆相同。而仅存的两个有错无综之卦,《颐》的首符与尾符相异,《小过》(小过)的首符残,尾符留。^③实际上,准确地说,正是根据有综之卦中首符与尾符相同的卦间的对比,濮先生才发现了其所称的“相反卦”。例如,《需》(需)与《讼》相综,二卦皆具有相同的红色方形首符与尾符;《谦》(谦)与《豫》(豫)相综,二卦皆具有相同的黑色方形首符与尾符。我们认为,相当常见的有综之卦某两卦间,不仅自身有完全相同的首符与尾符,而且与对方拥有共同的首符与尾符,这种现象的确反映出楚竹书的抄写者已具有了卦之相综一类的观念,抑或这种观念在他们之前已有,甚至相沿已久,他们只是以奇特符号

① 马承源:《战国楚竹书》(三),上海古籍出版社2003年版,第255页。

② 马承源:《战国楚竹书》(三),上海古籍出版社2003年版,第255页。

③ 马承源:《战国楚竹书》(三),上海古籍出版社2003年版。

标识的形式将这一观念标识出而已。在这一观念下，其所昭示的，显然是有本有末（本者初爻，末者上爻）的卦的极而必反（本反成末，末反成本），以及与其反而所成的另一卦间的反而相通或覆而相通之理：两卦间，一方之本即另一方之末，一方之末即另一方之本；一方覆即成另一方，反之亦然。两卦间的这种关系，符示着物极必反以及相反互覆的物事间极则反、则覆，覆则彼此相通之理！至于有错无综之卦，因只残存了两卦，且其中的一卦首符残，另外的六个卦，尤其是具有特殊意义的纯阴、纯阳的《乾》、《坤》两卦，则未见，它们的首符与尾符原本是如何的，我们已不得而知，所以楚竹书《周易》的抄写者究竟是如何看待这类卦间的关系及其所符示意蕴的，亦不可确知，兹不便作无根之猜测。除此之外，尚有 24 个有综之卦亦未见。未见之卦总计 30。这就意味着，64 卦中将近 1/2 的卦，包括其首符与尾符，未得见。在这样的情况下，濮先生仅据有综之卦的《大畜（大畜）》之尾符与《钦（咸）》之首符同为黑色“匚”形（此一符号标识，34 卦中仅见于此两处），断言：“匚符号的前后反映出一个现象，即匚符号前是楚竹书《周易》之上部分，匚符号之后为《周易》下部分，匚符号可能是楚竹书《周易》上、下部分的分界符号。《大畜》尾符的匚，表明上部分结束，这一部分可称之为‘匚（音方）上’。《钦》首符的匚，表明下部份由《钦》开始，这一部分可称之为‘匚下’。”^① 这是一种十分大胆的推断，笔者不敢贸然苟同。有谁敢断言未得见的 30 卦中不会出现此一“匚”符？！通行本《周易》，据孔颖达所言，系按照“二二相耦，非覆即变”的原则进行卦序排列的^②，上述残存的楚竹书《周易》中，一些卦具有如此共同的首符与尾符，另一些卦具有如彼共同的首符与尾符，或许亦昭示着该传本卦序排列的信息。但仅据现存卦的首符与尾符，是难以解读出该传本经文分篇的信息的。

① 马承源：《战国楚竹书》（三），上海古籍出版社 2003 年版，第 258 页。

② 孔颖达：《周易正义》，《十三经注疏》，中华书局 1991 年版，第 95 页。

《周易》时的哲学发微^①

经过数代相关人士时断时续的撰述、润色与删编整理，最终以包括古经64卦的经文与《易传》十篇（所谓“十翼”）两个有机组成部分的形式传世的《周易》一书，堪称中国哲学、文化发展史上的一部涵具精妙智慧的古老典籍。这部以“极天地之渊蕴，尽人事之终始”^②为宏大学术向度和根本学术宗旨的宝典，它所涵具的精妙智慧，其中在很大程度上就体现在“时的哲学”方面。以故，北宋著名易学家和理学家程颐曾经明确指出：“看《易》且要知时，凡六爻，人人有用。”^③唯《周易》“时的哲学”发轫于古经，而成熟于《易传》。

所谓“时的哲学”，乃是以一种特殊的“时”的智慧和视野，观照、理解乃至回应大宇宙和现实社会人生的哲学。此所云“时”，不可简单理解为时空之时，因它以时统空，摄空归时，又纳万象于其中，令时、空、物三者一体不分（所谓言时，空乃至物即在其中矣），既涵盖了时空的基本意蕴，更在时、空、物的这种一体不分下，用价值之视野，以人为终极着眼点与关怀处，进一步包含着“时中之物”、“时中之物互动消长的总体格局与情状及其相对于人的‘机’与‘遇’意义”这类更具根本性的意蕴，使“时”

① 原载《孔子研究》2001年第6期。

② 胡瑗：《周易口义·系辞上》“以言乎远则不御”注语，吉林出版集团有限责任公司2005年版，第311页。

③ 程颢、程颐：《二程集·河南程氏遗书》卷第十九，中华书局2004年版，第249页。

成了兼含时、空、物三者而又通体浸润着浓郁人道价值之精神的范畴。因此，此所云“时”，与其说是一个指涉实然世界的范畴，毋宁说是一个在实然世界基础上，着重指涉价值世界的范畴；简言之，它指涉着人所值的特定时空下，大宇宙和社会人生中各相关因素互动消长的总体格局与情状，及在此总体格局与情状下的事事物物。

作为一部卜筮之书，《周易》古经笼罩着浓重的神秘主义的筮占氛围。在此氛围下，环绕着筮占以趋吉避凶这一主题，古经通过视筮占为某一特定时的活动，视筮占具体操作向着该时下全幅视野中的周围世界内的一切开放，视筮占所获致的卦爻画符示着与筮问事项相关的该时下周围世界的存在情状及其所涵蕴的未来可能的动变与动变图景，初步昭示了《易》时的哲学观念的发轫。依古经之见，人们唯有透过筮占而明了置身于其中的时下之所遇，应时因机适遇而作出适切的回应，方可顺利达成趋吉避凶之目的。

在哲学理性渐次显豁、非理性的神学迷雾慢慢退去的时代文化背景下，通过对古经所初步透显出的上述“时的哲学”方面的观念的创造性改铸与诠释，《易传》升华出了成熟的《周易》“时的哲学”。由《易传》所理解并诠释的此一成熟的《周易》“时的哲学”，析言之则如下。

一

在《易传》看来，《周易》“时的哲学”，其第一步开示于人的，乃是明时之义。

首先，“有天地然后有万物，有万物然后有男女，有男女然后有夫妇，有夫妇然后有父子，有父子然后有君臣，有君臣然后有上下，有上下然后礼义有所错。”^① 终极言之，《易传》认为，作为万物中的一员，人首先是一种宇宙性的存在；而放眼人所在的茫茫宇宙，就不难发现，这一包藏无穷奥秘的大宇宙，乃是一种感性具体的时的存在。

《易传》令《易》开显出一种宏大的总体宇宙视野，使得包括社会人生在内的宇宙间之一切，皆全部进入到《易》的学术视野之中，打破了人的

^① 《序卦传》。

社会给人所造成的视界障蔽。在此视野下,《易传》指出,社会人生的根在大宇宙中,大宇宙是终极意义上的人的生存家园,唯有以全方位的彻底开放的心态,由人的社会放眼其外的世界,人才会大开其眼界,培养并豁显起一种大宇宙心灵和一种与大宇宙息息相通、一体不分之意识,并由此而为更好地观照、认识与定位自身以及自身而外的万物,规划人生之当下及未来,打下可靠的基础。准此理念,《易传》具体揭示了与人密切相关的此一大宇宙的所然及所以然,称:“一阴一阳之谓道”^①,“天地之大德曰生”^②,“日新之谓盛德,生生之谓易”^③。天地是生化万物的“总父母”,父天母地既是阴阳之气的无尽宝藏,涵具无限的生化潜能,同时又具有无上的好生之大德或盛德,它们通过彼此所含藏的阴阳二气的交感消长,造化出了一个生生不息、变化日新的大宇宙。天地阴阳之气的交感消长,落实于相应的时下,大宇宙的生生不息、变化日新,自然也就实现于相应的时下。《说卦传》“帝出乎震”、“万物出乎震”这两段被后世称为开示后天八卦方位的文字,就具体阐发了具有鲜明时的意味的年复一年往复循环的天地阴阳之气交感消长与万物生化的过程,昭示了时的长河无穷延伸下的大宇宙之生生不息、变化日新的具体感性鲜活之脉动。大宇宙的这种脉动,既具有相对的间断性,又具有绝对接续性,是相对间断性与绝对的接续性的奇妙统一:因此脉动要具体实现于每一特定的时点或时段而使其具有相对的间断性,因此脉动又要因时的长河的无穷延伸而无限展延下去而使其具有绝对的接续性。这种间断性与接续性,都使得时性成了大宇宙的一个极为突出的特性。落实于某一特定特时点或时段的天地阴阳之气的交感消长,以其相对的间断性而呈现相对静止的状态,并在此状态下,一则展现出相对稳定的交感消长之总体格局与情势,一则昭示着以往交感消长的基本消息,一则又涵蕴着未来可能的交感消长之总体趋势与图景。同样,由此所造成的实现于该特定时点或时段的大宇宙之脉动,也以其相对的间断性而呈现相对静止的状态,并在此状态下,一则展现出相对稳定的脉动之总体格局与情势,一则昭示着以往脉动的基本消

① 《系辞上传》。

② 《系辞下传》。

③ 《系辞上传》。

息，一则又蕴含着未来可能的脉动之总体趋势与图景。这种以时间上的时点或时段的相对间隔或间断为前提，而所具体落实或实现的天地阴阳之气的交感消长与大宇宙的脉动在相对静止状态下所展现、昭示以及涵蕴的一切，就是《易传》所理解的置身于其中的物与人所值之时。这种时，自然是一种大宇宙之时。间断性是相对的，接续性是绝对的。由于时间的长河要无穷延伸下去，天地阴阳之气的交感消长以及大宇宙的脉动也要随之无限进行下去，因此，这种大宇宙之时，也就必然处在持续交替流转的状态之中。

其次，由大宇宙层层向下落实，落实到人之为人这一层次，《易传》指出，人又是一种人文的、社会性的存在。而人所置身于其中的社会人生，同样是一种感性具体的时的存在。

“乾道变化，各正性命。”^①天道变化，地道顺成，宇宙万物各得以正定其性其命。因此，“昔者圣人之作《易》也，将以顺性命之理，是以立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义”^②。父天母地赋予人及万物以至正之性与至正之命，而唯有当它们各自能够保持这种本然之性、命时，大宇宙才会呈现出一种最佳的理想和谐状态，所谓“保合太和，乃利贞”^③。而父天母地赋予人的至正之性与命，乃是一种由人文之仁义所滋润、并以其为终极价值根基的特殊性与命。以此性与命，人才在境界上远远高于其他事物，成为天地造化出的能够继天立极的最优秀分子，步入与天地相参的显赫三才之行列。人文之仁义，是神圣庄严的人道之本，但现实的人生，未必与其相契合。《易传》指出，社会人生正是在或契合或偏离人文之仁义的不同轨道上，接续向前展延的。它的这种接续展延，就形成了其流变不息的感性鲜活之生命长河。这一生命长河的脉动，类乎大宇宙的脉动，也是相对的间断性与绝对的接续性的奇妙统一。也同是因乎此，而使得时性成了社会人生的一个极为突出的特性。

社会人生之整体，由处于互动中的每一特定个体之人生所构成。各个特定个体之人生，以或契合或偏离人文之仁义的不同方式，在特定的时点或时

① 《乾卦·彖传》。

② 《说卦传》。

③ 《乾卦·彖传》。

段上彼此互动着。他们的这种互动，基于以往相关个体互动所造成的当下特定社会人生之总体格局与情势，而又将令此一总体格局与情势发生程度不同的改观，并预示着社会人生未来可能的流变趋势与图景。这种同样是以时间上的时点或时段的相对间隔或间断为前提，昭示着以往个体人生互动之消息，展现着当下新发互动之前提，预示着未来可能之流变的社会人生之总体情状，《易传》认为，就是置身于其中的个体人生所值之时。这种时，有别于上述大宇宙之时，而可称为社会人生之时。个体人生所值之时，就具体包括大宇宙之时与社会人生之时这两个基本方面。一如前之所述，间断性是相对的，接续性是绝对的。由于时间的长河要无穷延伸下去，个体人生间的互动以及社会人生生命长河的脉动也要随之无限进行下去，因此，这种社会人生之时，也就同样必然处在持续交替流转的状态之中。

现实的个体人生，是特定时间段上的存在。他一则与同一时间段上的其他事物，处于特定的大宇宙之时下；一则与同一时间段上的其他个体人生，处于特定的社会人生之时下。他就是这种特定大宇宙之时与社会人生之时下的特殊时的存在。他所处的上述两种时，就是他所值的两种遇。这种时或遇，是先于他而存在的，是他展开其生命历程、开拓其生活天地的前提。因此，在《易传》看来，人生的第一步，就是明时，就是对其所值的大宇宙之时与社会人生之时有一种清醒的了解与把握。

复次，《易传》认为，存在于感性具体而鲜活的大宇宙和社会人生之上述脉动中的时之义，作《易》之圣人已通过符号系统的 64 卦的卦画，作出了相应的表征和符示。通过这种表征和符示，以及同时所配备的与此符号系统构成互诠互显关系的文字系统的卦爻辞的诠释，作《易》之圣人近乎和盘托出了其明时之义。依《易传》之见，64 卦，就是大宇宙和社会人生中之一切的表征者，就是上述大宇宙之时与社会人生之时及在这两种时下之一切的符示者。由此，64 卦有了其各自特定的“时义”。

“一阴一阳之谓道”，“刚柔相推而生变化”^①。阳气刚而阴气柔，并由此引发出天人宇宙间阳刚与阴柔两大相反势力。大宇宙中的万物万象万变，由天地阴阳二气以及阳刚阴柔两种相反势力的交感消长所引起。发生于特定

^① 《系辞上传》。

下的阴阳、刚柔的这种交感消长，有相应于该时的、带有该时点或时段之鲜明时性的相应展现。64 卦的卦画所表征和符示的，其一就是大宇宙中阴阳、刚柔的此等交感消长之 64 种总体基本时象。此 64 种总体基本时象，进一步析言之，则可分为相对静态与动态两大类时象：前者即特定时的、处于相对静止状态中的带有鲜明时性特征的阴阳、刚柔交感消长之总体格局与情状；后者即在一段特定时的延展下的、带有各自相应时段之鲜明时性特征的阴阳、刚柔交感消长之相对有始有终过程，及在此过程中所展现出的交感消长之总体大势。这两大类时象，每一卦往往兼而表征、符示之，只是有时侧重于表征、符示其中的一类而已。例如，临卦，其所表征的相对静态之时象，就是“刚中而应”^①，即九二阳刚居二爻之中位，得中，又与同其处在相应关系爻位上的六五阴柔品性相反而相应和；其所符示的动态之时象，就是“刚浸而长”^②，即阳刚渐次息长，并有盛长而彻底消去阴柔之势。

大宇宙中，因乎天地阴阳二气以及阳刚阴柔两种相反势力的交感消长，引发出了万物万象万变。阴阳、刚柔的这种交感消长，具有鲜明的时性，而由此所引发出的万物万象万变，自然也就有了鲜明的时性。64 卦的卦画所表征和符示的，又是宇宙万物万象万变的 64 种基本时象。此 64 种基本时象，亦可再细分为相对静态之时象与动态之时象两大类。

社会人生领域中，因乎个体人生间的互动，而使社会人生展示为各种总体格局与情势。这些总体格局与情势，亦皆出现、展示于相应时下，并带有其所由以出现、展示的相应时点或时段的鲜明时性特征。64 卦的卦画，所表征和符示的，又是社会人生领域中的 64 种基本时象。再进一步析言之，则此 64 种基本时象，亦可析为相对静态与动态两大类时象：前者指特定时的、处于相对静止状态中的带有各自鲜明时性特征的社会人生互动之总体格局与情状；后者指在一段特定时的延展下的、带有各自相应时段之鲜明时性特征的社会人生互动之相对有始有终过程，及在此过程中所展现出的互动之总体大势。此两大类时象，每一卦同样亦每每兼而表征、符示之，只是时或亦有所偏重而已。例如，比卦，其所侧重表征的，是上述相对静态之时

① 《临卦·彖传》。

② 《临卦·彖传》。

象，此一时象，即“下顺从”与“上下应”^①。所谓“下顺从”，即位于下卦的三阴所表征的臣民，在下而顺从居于五爻之位上的阳爻所符示的君王。所谓“上下应”，即卦中九五一阳所表征的君王，得到另外五阴所符示的上下所有人的应和。再如，乾卦，其所侧重符示的，可以看做是社会人生领域中的动态之时象，此动态之时象，最为基本的，就是具有龙一般品格的人由潜而见（现）并最终至亢的过程。^②

这就是 64 卦的三个基本方面的“时义”。64 卦所表征、符示的这些“时义”，显然完整涵盖了前所揭存在于感性具体而鲜活的大宇宙和社会人生之脉动中的时之义。

正因 64 卦涵具以上三个基本方面的“时义”，所以，即可称：“六爻相杂，唯其时物也。”^③ 64 卦中的每一卦，皆由六爻错杂而居所成。由阴阳爻之错杂而居所形成的每一卦体，其所表征和符示的，就是各种不同时的、带有鲜明时性特征的大宇宙和社会人生中的一切。此所谓一切，即此所云“物”所涵盖的内容。准此，三国魏易学家和玄学家王弼，天才而扼要地点明了《易》卦所涵具的上述“时义”。他说：“夫卦者，时也；爻者，适时之变者也”；“卦以存时，爻以示变”。^④

人所值的这种由卦所表征和符示的时象，因其对人所具有的遭际、际遇和机遇意义，而对人的现实人生产生着不可低估的影响。正因为此等不可低估之影响的存在，所以《易传》透过其《彖传》，特别提揭、感叹了 64 卦中的豫、随、颐、大过、坎、遁、睽、蹇、解、姤、革以及旅这 12 卦的“时义”及其大用。如于颐卦之下称：“颐之时大矣哉！”于豫卦之下称：“豫之时义大矣哉！”于睽卦之下称：“睽之时用大矣哉！”

实则，不唯以上 12 卦有值得提揭、感叹的“时义”及大用，其他 52 卦亦然。《易传》特别拈出这 12 卦，不过是为了标举 12 个范例，以便诱发人的慧思，使人能够触类旁通，也以时的视野去解读出另外 52 卦的“时义”及大

① 《比卦·彖传》。

② 详见《乾卦》爻辞所云“潜龙”、“见龙在田”、“飞龙在天”以及“亢龙”。

③ 《系辞下传》。

④ 分见王弼《周易略例》之《明卦适变通爻》、《明爻通变》。王弼撰，楼宇烈校释：《王弼集校释》，中华书局 1987 年版，第 604、598 页。

用，并真切通透地领悟到《易》总体的“时的哲学”方面的精妙大智慧。

二

依《易传》之见，在明时之后，《周易》“时的哲学”晓示人们，接下来的问题，就是如何乘时、应时，如何乘时、应时而崇德广业，开拓人自身理想的生存发展天地。

《易传》认为，依照《易》的理念，因人道赖人文之仁义而得以确立，人文之仁义乃人之为人的终极价值根基，所以，正大的人生追求，就应当是“崇德广业”。即一则大力提升人的内在形而上的人文德性品位，一则以此为价值根基，努力开拓外在功业，以便既善化他人及社会，又令社会人生形而下的现实生活品质也得以不断提升。《易》正是这样一部圣人用以“崇德广业”的宝典。所谓“夫《易》，圣人所以崇德而广业也”^①。正是有鉴于此，《易传》开示，人对于自己所值的、由64卦所表征、符示的大宇宙和社会人生中的各种时遇有所认识之后，唯有直面之，并适切地回应之，才能应时因机适遇，顺利实现“崇德广业”的人生理想。

在《易传》看来，现实的人生，乃是置身于一定大宇宙与社会人生的时遇之下的。这种时遇对于他具有不可抗拒的第一位的优先性或先在性，他必然要不以其意志为转移地接受既定之时遇的制约。换言之，对于时遇，人，无论他是什么人，无论他是圣贤还是普通庶民百姓，皆丝毫没有选择的自由，他不可以、也不可能自主地选择自己所希望的时遇，更不可以、也不可能自主地、轻易地令己所不欲之时遇远离自身而去。在现实的时遇面前，他所能够、也是所应当采取的唯一正确选择，就是直面之，并适切地回应之。坚定地直面并立足于现实的时遇，牢牢地抓住并真正驾驭好它，而不存任何不切实际的空想或幻想，人才能够变得更加理性而现实，才可望真正迈向成功的人生。

正因现实时遇的这种不以人的意志为转移的不可选择性，所以，《易传》主张，人在保持浓郁的人文情怀与关怀，而无论何时何地皆丝毫不减

^① 《系辞上传》。

弱其对“崇德广业”的身心投入的同时，还宜涵养起针对现实时遇的豁然豁达之心境，尽其最大之可能，以一颗平常心，坦然接受而直面各种现实时遇，并有足够心理准备地、泰然无畏地去主动迎接各种现实时遇的挑战，切实做到：当迎来较为理想之时遇时，不致得意忘形，反能一则真切地领悟到，时遇的降临是无一定之常的，理想和不理想的时遇间，每每又是循环流转的，此时所迎来的的确是较为理想者，未来所将迎来的，却未必不会是不甚理想者，因而宜深度忧患而自警；一则又冷静而沉稳地对待此一当下之时遇，百倍珍惜这难得的机遇，充分利用之，以创拓自身人生之辉煌。而当迎来不甚理想的时遇时，也不致悲观，更不致颓废，反能一则真切地认识到时遇降临之无常和两大类时遇间通常之奇妙而难可测度的循环流转，认识到此时所迎来的的确是不甚理想者，未来所将迎来的，却未必不会是较为理想者，因而宜保持无限乐观的精神，面向着永远充满希望的未来；一则又理智地面对、坦然地承受此一当下之时遇，以足够的耐心与智慧，透过自身切实积极的努力，扭转不利之局，化不利为有利，创拓出同样无愧于人之称号的人生之辉煌。故而《易传》称：真正的君子，“居上位而不骄，在下位而不忧，故乾乾因其时而惕，虽危无咎矣”^①。它特别颂扬了生不逢时的真正君子之确然不可动摇的崇高人文德操与心志，称：“不易乎世，不成乎名，遁世无闷，不见是而无闷；乐则行之，忧则违之，确乎其不可拔，潜龙也。”^②

依《易传》之见，人生最为理想的境遇，莫过于德、位、时三者的奇妙会合。时是一种遇，位也是一种遇，因此，三者的会合，实际上也可简称为德与时的会合，抑或德与遇的会合。《易传》开示，德、位、时三者奇妙会合的人生境遇，毕竟是甚难为人所遭逢的，人之所逢，常常是一些等而下之的境遇。遭逢前一种情形的境遇，自然最为理想；但遭逢后一类情形的境遇，也并非就意味着人不可大有所为。通常的现实人生，往往就是在后一类境遇下度过的。遭逢前一种境遇，人自然能够顺利创拓出最为辉煌的人生之德与业；遭逢后一类境遇，也可最大限度地创拓出人生德与业上的辉煌。正因在前一种境遇下实现人生之辉煌较为容易，而在后一类下则较为不易；正

① 《乾卦》九三爻《文言传》。

② 《乾卦》九三爻《文言传》。

因前一种境遇甚难为人所遭逢，而后一类则常常为人所遭逢，所以，人生最为难能可贵的、也是最为真实可靠的，就是在后一类境遇下，最大限度地开拓出德与业上的辉煌。

《易传》指出，虽然时遇是人所不可自主选择、反却只能承受、直面的，虽然人的现实生活世界只能基于其所遭逢的时遇，但是，这并不意味着在时遇面前人完全成了被动、屈从的存在。恰恰相反，对于现实的时遇，人虽不能自主地选择，却可以自主地回应。只要推出适切的回应举措，人就完全可以转化只能承受的被动为回应中的主动，使自己成为能够顺利驾驭现实时遇的主体性存在。因此，问题的关键，就是挺立这种人的主体性。

挺立人的主体性，以人为中心来审视处理天人宇宙间的一切事务，就是要人从自身出发，拓展出属于自己的人文世界，建立起属于自己的天人之序，达成符合自己价值理念的理想天人关系图景，使自在世界中的存在化而为浸润着人文精神的富含人文价值意义的为我世界中的存在，令世界真正成为为我的世界或属于我的世界。只有世界成为这种为我的世界或属于我的世界，它对于人而言，才是有价值 and 意义的，才会成为与人息息相通的人所在的现实真实世界。也只有这样，崇德广业的远大目标，天人关系的理想图景，才会切实地、最大限度地得以达成。而如前所言，世界万象，大宇宙和社会人生中的一切，乃是时的存在，乃是时中的存在，因此，挺立人的主体性，以人为中心来审视处理天人宇宙间的一切事务，也就是挺立人于时遇中的主体性，以时为宏观的大背景，用时的视野，从时中万象关系格局的实际出发，由人来自主审视处理一切事务，化自在之时为为我之时或属于我之时，化自在之时中的自在世界为为我之时中的富含人文价值与意义的为我世界，从而达成符合我的价值理念的真正属于我的时的世界。

挺立人的主体性前提下的化自在之时为为我之时或属于我之时，就是要使时进入到我的活生生的感性生活世界中来，与我的现实生活世界，与我的鲜活感性生命融为一体，为我所认识，为我所利用，为我所自主积极地驾驭与回应并赋予新的人文价值与意义。时是感性具体而非抽象、是复杂多变而具神妙脉动的，我的生活世界和生命也是感性具体而非抽象、是变动不居而新新不停的。复杂多变而具神妙脉动的时，与变动不居而新新不停的我的生活世界和生命，它们相融成一体，就是透过主体性的我对于前者的积极主动

而切实有效的驾驭与回应，实现其同步的脉动。

要实现上述同步的脉动，就要求主体性的我首先具体真切地把握住时的脉动，令感性变动的时的脉动之流，一直处于我的视野之内，乃至进一步能够准确预见到其未来动向，使己之思、己之鲜活感性的生命，与之相偕成一体，不再彼此有所隔。在此前提下，主体性的我进而推出与时的脉动之流密相契应的各种具体回应举措，借时的脉动之流所提供的机遇和舞台，施展自己的身手，开拓契合自己人文价值理念的德与业，并使这种德与业的开拓，因应时之流的演展，稳步向前推进，真正做到“终日乾乾，与时偕行”^①。

而要做到这一切，《易传》认为，人需花费其主要心力予以切实解决的，就是对于当下时遇既洞悉其各个具体环节，又总揽其全局，并在此基础上，适切因应、回应之。以故《易传》称：“上下无常，非为邪也；进退无恒，非离群也。君子进德修业，欲及时也。”^②

适切地因应、回应当下之时遇，这是一种通权达变的高度人生智慧。拥有这种高度人生智慧，人才会应时因机适遇，创拓出最为真实而理想的人生德、业之辉煌和人生之境。

适切地因应与回应当下的时遇，实现人的生活世界和生命与它的同步无隔之脉动，就需要人真正做到“时止则止，时行则行，动静不失其时”，如此方可令“其道光明”^③。所谓“时止则止，时行则行，动静不失其时”，即因时而制宜，因应所逢时遇的具体情状或情势而推出相应之回应举措，采取相应之回应行动。当所逢时遇适宜于人止而不动时，人即宜沉着而勿躁，不轻举妄动，内敛精神，积蓄力量，以静观事变，静待佳机；而当所逢时遇适宜于人动而非止、有所作为时，人即宜不失时机地推出相应举措，采取相应行动，积极在时遇所提供的可为天地里，充分施展自己的智慧与才华，充分涵育和彰显自己的人文之德，以不负时遇，而在德与业两方面皆有称己心愿的可观收获。

《易传》并透过具体诠释古经 64 卦的经文，全面开示了人当何以契合

① 《乾卦》九三爻《文言传》。

② 《乾卦》九三爻《文言传》

③ 《艮卦·彖传》。

时的哲学的精神，而行其对于所逢时遇的适切因应与回应。其例兹不列举。

《易传》进一步指出，为切实实现人的生活世界和生命与现实时遇的同步无隔之脉动，由主体性的我对时遇的脉动之流作出不滞之速应，人所宜凭借的，乃是方法论上的“时中”；他所可达致的最佳境界，则是人生德与业的“时中”。

在《易传》看来，作《易》之圣人指明，不偏不倚、无过无不及的中，是人回应时遇的脉动之流、拓展人生德与业的最佳方法论；这种中，也是拓展人生德与业所宜达致的最佳理想境界。此种作为方法论的中与作为理想境界的中，并非抽象而固定不变的，反却是具体而处于流变状态之中的，是在具体的时遇的脉动之流中，因应之，而得以展现和实现的；离开了具体的时遇的脉动之流，所谓“中”是不存在的，抑或是难以真正得到展现和实现的，至多它只能是虚幻的观念形态的，只能是空想的理想主义形态的。因此，这种中，只能是各种特定时下的中，即所谓“时中”。此一慧见，无疑也是精妙卓异的；它既不乏超越的理想主义品格，更不乏直面现实的理性、理智、现实性品格。这种理性、理智、现实性品格，就使得此一慧见颇显亲切宜人，避免了空想的理想主义的各种弊端。时遇的脉动之流在难可测度地变化演展着，作为主体性的我在对其作出回应时，就只能准确把握好其脉动，契应其演展的具体情状，采取相应的中的方法，达致相应的中的德与业境界。有怎样的时遇的脉动之流情状，就要采取怎样的具体中的方法，达致怎样的最佳德与业境界。时遇的脉动之流情状不同，这种方法的中与最终所达致的德与业境界之中也就不同。此等方法与德、业境界的中与时遇的脉动之流间的对应，就真正实现了主体性的我与时遇的脉动之流的妙合。在这种妙合中，人的正大人文德与业得以顺畅拓展，时接续成为为我之时，人文价值世界与总体天人关系图景步步进入理想之佳境或妙境。是以《易传》称：“变通者，趋时者也。”^① 又称：“以亨行，时中也。”^② 《易传》并透过对古经 64 卦中各卦二、五两爻所蕴示的形形色色时遇下应然的方法论的与境界的“时中”之义所作的或直接、或间接的具体诠释，全面展示了其在这方

① 《系辞下传》。

② 《蒙卦·彖传》。

面的识见。

通过上述的努力，所可成就的理想人格，依《易传》之见，就是能够“时中”的圣人，亦即所谓“圣之时者”。这种“圣之时者”，就是《易》于《乾卦》九五爻所提揭的“大人”。《易传》称：“夫大人者，与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶；先天而天弗违，后天而奉天时。天且弗违，而况于人乎！况于鬼神乎！”^①

由此，大人已臻乎社会人生智慧之“妙境”，他使天人通贯为一体，令人与大宇宙间达致一种和谐一体的理想境地；他使人我通贯为一体，令社会人生达致一种和谐一体的理想境地。他助成、促成了天地好生盛德下的大宇宙更加和谐、更加富有生机和生意局面的出现；他承继并光大了天地生化万物的盛德大业，继创出社会人生的盛德大业，使人无愧于同天地相并立的三才之一和万物之灵的称号。

而天地、日月、四时、鬼神以及人等，乃是处在时的脉动之流中的，大人的以上表现，也是因应处于此等时的脉动之流中的天地、日月、鬼神以及人等的具体情状而作出的。因此，必须以时的视野来理解大人的上述表现，方可有与之相契应的真切体认。而透过这种理解和体认，可得出的必然结论就是，大人乃是同大宇宙和社会人生所汇成的时遇的脉动之流一体而无隔的“圣之时者”。

因《易传》对于上述成熟的《周易》“时的哲学”的诠释，我们无疑可以深切体认到，《易传》所阐发的一切思想和学理，皆无一例外地浸润着“时的哲学”的精神，而为这种精神所笼罩和统摄。尤有进者，可以毫不夸张地说，“时的哲学”乃是《易传》的灵魂；而《易传》透过诠释和阐发古经所推出的整个全新的《周易》学说体系，质而言之，就是一种涵具高度“时的哲学”品格的体系；而且，要而言之，经《易传》诠释和阐发后的《易》的哲学，实际上就是一种“时的哲学”！因此，人们欲深入而透彻地理解《易传》及其所推出的整个全新《周易》学说体系，如无一种“时的哲学”的理解视野，将是很难做到的！换言之，如若没有一种“时的哲学”的理解视野，那么人们对于《易传》及其所推出的整个全新《周易》

^① 《乾卦·文言传》。

学说体系的理解，终将是表面的、有隔的！

三

《周易》古经大致成书于西周初前期，《易传》各篇则基本先后问世于战国中后期。《易传》所阐扬的上述成熟的《周易》“时的哲学”，自战国时期始，又与孔子、孟子等人的相关慧见渐次融而为一，发挥出越来越大的影响力。

孔子曾视通权达变为人回应现实人生之一最高智慧，慨叹能够真正拥有这一智慧的人并不多见，而称：“可与共学，未可与适道；可与适道，未可与立；可与立，未可与权。”^① 他的这一识见，就涵具丰赡的“时的哲学”方面的深湛意蕴，且必定深深影响过《易传》。孟子更将孔子推许为“圣之时者”，可谓独自深有所契于“时的哲学”方面的精妙人生哲理。孟子称：“可以速而速，可以久而久，可以处而处，可以仕而仕，孔子也”，“孔子，圣之时者也”^②。孔子是臻于这样一种人生之妙境的圣人，即他已同时遇的脉动之流一体而无隔、能够应时因机适遇而通权达变而取其“中”（所谓“时中”）。孟子通过评判孔子（以及伯夷、伊尹、柳下惠诸相关人士）的方式而所透显出的此一“时的哲学”方面的慧见，显然是与《易传》所阐扬的“时的哲学”相通的。此也是北宋易学家和哲学家邵雍作出如下著名断言的重要原因之一。邵雍称：“知《易》不必引用讲解，是为知《易》。孟子之言未尝及《易》，其间《易》道存焉，但人见之者鲜耳。人能用《易》，是为知《易》。如孟子，可谓善用《易》者也。”^③ 最终编定于战国秦汉时期的《礼记·中庸》，在孔子的名义下所言“君子中庸，小人反中庸。君子之中庸也，君子而时中；小人之反中庸也，小人而无忌惮也”，显然也是与《易传》上述方法论与境界上的“时中”理念及理想人格说甚相一致的。在自战国时代起的岁月里，因乎特定的历史文化机缘，《易传》与这些同自己相通的识见、理念和思想间发生了融合。从此，时的哲学成了儒家的基本哲学。儒家从此

① 《论语·子罕》。

② 《孟子·万章下》。

③ 邵雍：《皇极经世·观物外篇》，道藏本第23册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1996年版，第449页。

自觉而明确地以这种哲学的视野思考宇宙，感悟人生，构设理想人生蓝图，并由此而在总体上将其学术思想纳入到此一哲学的话语系统下，使其通体洋溢着鲜明的时的哲学的精神。因此，程颐曾称：“学者全要识时。若不识时，不足以言学。”^① 不仅如此，这一哲学，也逐步汇入整个中华文化的发展长河中，成为遍润后起中华文化的精妙而伟大的哲学。此一哲学的精神，从此成了中华民族的基本精神之一，推动中华民族成为一自强不息、与时俱进、德业日新的伟大民族。

现代著名学者方东美先生在其《中国形上学中宇宙与个人》中曾经断言：“可用一种简明扼要的说法，藉以烘托点出弥贯在中国形上学慧观之中的三大人格类型。在运思推理之活动中，儒家是以一种‘时际人’（Time-man）之身份而出现者（故尚‘时际’），道家却是典型的‘太空人’（Space-man）（故崇尚‘虚’、‘无’）；佛家则是兼时、空而并遣（故尚‘不执’与‘无住’）。”^② 方先生的这一观点，是颇有见地的。其中，其所言儒家，显然指的是以《易传》作者、孔子、孟子等涵具“时的哲学”慧见的人为代表的儒家，以及深受这些人之此一慧见影响的儒家人物。

① 程颢、程颐：《二程集·河南程氏遗书卷第二上》，中华书局2004年版，第15页。原书中并未明确标出此是程颐之语，但通观全书，笔者认为，这当为程颐之言。

② 方东美：《生生之德》，（台北）黎明文化事业公司1979年版。

三、经学大语境下汉代 象数易学的哲学 文化底蕴与王弼 对它的批判超越



哲学视野下的汉易卦气说^①

《易传》诸篇相继问世之后，易学作为一具备自身特有话语系统而特色鲜明的专门之学正式形成。因乎作为经典文本的《周易》经传之向未来的无限开放性，因乎《易传》之对古经解读所初步确立起的诠释之融旧铸新的高度原创性学术方向，易学获得了旺盛不竭的神奇学术生命力，一直处在生成、日新的鲜活生命状态之中。这一状态，一则决定了易学的未完成性，一则决定了其向纵横两个方向深化、拓展的潜在可能性与现实必然性。此等未完成性，似乎或多或少给人以一种难以全观其“终极境界”下的圆融学理之妙的缺憾；此等潜在可能性与现实必然性，则会以易学学理意蕴无止境的日趋丰赡、深湛，弥补这一缺憾。以此而昭示着这样一个不争的事实：绝对理想主义的某一特定、唯一之易学终极圆融学理妙境，实际上是不存在的；易学之学理妙境，最终要实现于其无止境的生成、日新的过程中，或者更为确切地说，易学学理境界之妙，就现实地具体实现、展现于其此一过程之中。就主流而言，历代易学家置身于各自相应的历史文化背景之下，以各具鲜明时代特征的理解视野，持续对《周易》经传作着带有程度不同之原创性的哲学诠释学意义上的诠释与阐衍，令易学新意迭生层现，使易学学理境后妙新前妙，以此而铸就了与时偕行、日新不已、蔚为大观的易学衍展之长河。为此长河之衍展，汉代的易学家作出了举足轻重的独特贡献。立足

① 原载《周易研究》2002年第6期。

于易学衍展长河的宏大视界，审视汉代易学家的独特贡献，我们不难发现，其贡献的作出，在在皆与其卦气说的理解视野，以及在此视野下所推出的学理系统密切相关。卦气说就是他们用以理解和把握宇宙与人生，处理天人关系的基本凭借。正是以卦气说所构造、开显出的理念、哲理世界，他们契入大宇宙，持续地一则实现着与它的感通，再则开拓着自己的人文价值世界和现实生活的天地。笔者即拟不揣谫陋，试专对汉代易学家所开示的卦气说作一番粗浅、扼要的哲学性观照。

一

《易传》对古经首次系统哲学诠释学意义上的诠释，奠定了易学之为一高度哲学性的天人之学的基本方向。“极天地之渊蕴，尽人事之终始”^①，成为易学之为易学的宏大学术向度与根本学术宗旨。卦气说，作为汉易的基本学说，以其特有的理论形态，典型体现了易学的上述基本方向、宏大向度与根本宗旨。

卦气说并非汉易新说，汉代之前，它已有一段相当长的演进历史。就此，刘大钧教授很早即曾指出：“‘卦气’之说，虽说不见于先秦，但与‘爻辰’‘纳甲’一样，溯其源，恐怕也不是汉人独创。……‘卦气’说，恐亦为太史遗法，……估计汉人只是在前人基础上，作了补充和整理，使其说更加完备而已。”^② 他并借助于近年来新出土的相关简帛资料，撰成《卦气溯源》一文^③，进一步论证了卦气说乃属先秦已有之说。兹不再赘述。卦气说之成为汉易的显学、主流学说、乃至基石意义上的基本学说，始于孟喜易学之正式登上西汉学术之舞台。此一学说大显于焦贛、京房，深化于《易纬》，发皇于马融、荀爽、郑玄诸人，达其极致于虞翻。以下即基于历史的演进之维，逐一简要探究此一具有高度哲学性的学说在由隐而显并渐次大发其皇的过程中所透显出的哲理意涵。

① 胡瑗：《周易口义·系辞上》“以言乎远则不御”注语，吉林出版集团有限责任公司2005年版，第311页。

② 刘大钧：《周易概论》，齐鲁书社1988年版，第168—169页。

③ 刘大钧：《“卦气”溯源》，《中国社会科学》2000年第5期。

此处先及孟喜卦气说。

卦气之气，首先指节气，其次则指引发节气变化的阴阳二气。卦气说，简言之，乃是一种视构成《易》符号系统的卦为节气物候之变化、阴阳二气之消息的涵摄符示者的学说。大致而言，汉代易学发展史上，曾出现过两种类型的卦气说，一为 64 卦卦气说，一为八卦卦气说。孟喜（生卒年不详）所显发的，即属前者。

我们认为，汉代的儒者，基于一种宏廓的总体宇宙视野和全幅收摄整个宇宙的全方位开放的大宇宙心灵，贞定人生，构划天人关系之应然，有着一一种今人所难以与其为匹的植根于现实感性生命深处的真切、浓郁的人与宇宙息息相通之意识与情结，视天人难隔而宜相契无间，有其独特的总体宇宙关怀和终极人文关切。其在实则是以人文价值之视野，对天、天道作出相应理解，从而令其在很大程度上人文价值化了的前提下，于天人关系问题上所秉持的基本理念是，天道乃人道之价值根基，本天道以立人道，法天道以开人文。这是当时儒者学术文化心灵的集中展露和时代学术文化心灵的集中体现，洋溢着鲜明的时代精神之气息与风貌。孟喜易学及其后大显、发皇的卦气说，无一例外地皆标举这一理念。

撇开孟喜易学对于前人思想的继承性不言，单将其与《周易》经传相比观，我们不难看出其在融旧铸新基础上所具有的高度原创性品格。在孟喜卦气说的独特学理脉络下，作为《易》符号系统的 64 卦系列，成了天道得以具体展现的年复一年四时接续之交替、阴阳二气之消息、节气物候之迁变、万物万象之生化的涵摄符示者。

《说卦传》“万物出乎震”一段文字，开示了一种由八卦涵摄符示的时空一体、互诤互显、物在其中的动态流转型立体宇宙图式。此段文字及其所开示的这种图式，无疑可视为卦气说的雏形。在此图式中，坎、震、离、兑四卦位于四方正位上，值四时之正，是为四正卦；艮、巽、坤、乾四卦位于四方偏位上，值四时交替之际，是为四维卦。以此为基础，孟喜卦气说中，四正卦具有了全新之意涵和显赫之地位。在孟喜看来：“坎、震、离、兑，二十四气，次主一爻；其初，则二至、二分也。坎以阴包阳，故自北正。微阳动于下，升而未达。极于二月，凝润之气消，坎运终焉。春分出于震，始据万物之元，为主于内，则群阴化而从之。极于南正，而丰大之变穷，震功

究焉。离以阳包阴，故自南正。微阴生于地下，积而未章。至于八月，文明之质衰，离运终焉。仲秋阴形于兑，始循万物之末，为主于内，群阳降而承之。极于北正，而天泽之施穷，兑功究焉。故阳七之静始于坎，阳九之动始于震；阴八之静始于离，阴六之动始于兑。故四象之变，皆兼六爻，而中、节之应备矣。”^①

一岁有四时。坎、震、离、兑四正卦，即分别为冬、春、夏、秋四时之象的基本表征。四时之象的形成，源乎阴阳二气之消息。四时之象，正具体透露着二气消息不同状态与格局之信息。笼统言之，春，阳气渐次息长，阴气渐次消退，属阳弱之少阳之时；夏，阳气大盛，阴气大衰，属阳盛之太阳之时；秋，阴气渐次息长，阳气渐次消退，属阴弱之少阴之时；冬，阴气大盛，阳气大衰，属阴盛之太阴之时。但，确切言之，少阳、太阳、少阴、太阴并非恰与四时相对应。依孟喜之见，阳气息自仲冬十一月中冬至，至仲春二月节惊蛰始著，逮仲春二月中春分转壮，而又大盛于孟夏四月，盛极于仲夏五月节芒种。阴气则息自仲夏五月中夏至，至仲秋八月节白露始著，逮仲秋八月中秋分转壮，而又大盛于孟冬十月，盛极于仲冬十一月节大雪。因此，自仲冬十一月中冬至，至仲春二月节惊蛰，方属少阳之时；自仲春二月中春分，至仲夏五月节芒种，方属太阳之时；自仲夏五月中夏至，至仲秋八月节白露，方属少阴之时；自仲秋八月中秋分，至仲冬十一月节大雪，方属太阴之时。坎、震、离、兑四卦，即透过其各自之六爻，分别涵摄符示着少阳、太阳、少阴、太阴之时象。“阳七”、“阳九”、“阴八”、“阴六”，即分别谓少阳、太阳、少阴、太阴。上所云冬至、春分、夏至、秋分，各系冬、春、夏、秋的至正至显之象之所在，四正卦的初爻值之，显示此四卦乃四时之象的权威表征。二至、二分之后，四时之象各由盛转衰，自显趋隐，直至终结。四正卦上爻分别所值之仲春二月节惊蛰、仲夏五月节芒种、仲秋八月节白露、仲冬十一月节大雪，即各为冬、春、夏、秋之象转衰趋隐后最后所及之范围。因此，四正卦各自所涵摄符示的，乃四时自大显而衰退、直至终了之象。至于大显之前之象，则由四正卦中相关卦之相关爻涵摄符示。如

^① 欧阳修、宋祁：《新唐书·历志三上》，僧一行《卦议》引，上海古籍出版社、上海书店1986年版，第4197页。

此，大显之后与之前的四时之显象，各由相关四正卦之六个爻表征。所谓“四象之变，皆兼六爻”。四正卦，既如此而涵摄符示少阳、太阳、少阴、太阴之时象，涵摄符示四时至正至显之象，乃至四时全部隐显之象，由是，它们自然也就成了与上述之象得以形成、展现与演化一体不分的 24 气的涵摄符示者。而因人道而备受关注的天道，即具体展现、实现于四正卦所涵摄符示的上述四时之象与 24 气之象中。

唯四正卦所涵摄符示的上述四时及 24 气之象，又进一步具现于各月、各月节气之候以及各月之各日之中。具体涵摄符示此一切者，则系四正卦而外的另 60 卦。显然，另 60 卦的内蕴，成了四正卦内蕴的进一步诠释者，四正卦与另 60 卦间，即此而构成统摄与被统摄的密切关系。

二十四气对应于 12 个月，一月两节气。每一节气又分初、次、末三候。一岁共计 72 候。候的具体涵摄符示者，即系另 60 卦。60 卦各值相应月，每月五卦。每五卦，依据其在相应月中所涵摄符示内容重要程度之差异，而被冠以侯、大夫、卿、公、辟五种不同之人文爵位名号。这种名号的确立，自然仍系反映了以人文价值之视野，观照、理解天与天道的汉易乃至整个儒家哲学之主流特征。每月节、中之初、次、末候，乃依次由侯卦之外卦、大夫卦、卿卦、公卦、辟卦、下月侯卦之内卦所涵摄符示。这些卦依次是：仲冬十一月，侯未济，大夫蹇，卿颐，公中孚，辟复；季冬十二月，侯屯，大夫谦，卿睽，公升，辟临；孟春正月，侯小过，大夫蒙，卿益，公渐，辟泰；仲春二月，侯需，大夫随，卿晋，公解，辟大壮；季春三月，侯豫，大夫讼，卿蛊，公革，辟夬；孟夏四月，侯旅，大夫师，卿比，公小畜，辟乾；仲夏五月，侯大有，大夫家人，卿井，公咸，辟姤；季夏六月，侯鼎，大夫丰，卿涣，公履，辟遁；孟秋七月，侯恒，大夫节，卿同人，公损，辟否；仲秋八月，侯巽，大夫萃，卿大畜，公贲，辟观；季秋九月，侯归妹，大夫无妄，卿明夷，公困，辟剥；孟冬十月，侯艮，大夫既济，卿噬嗑，公大过，辟坤。如此五卦一体，又共同全幅涵摄符示着一月之象。天道即又具体展现、实现于各月、各月节气之各候之中。

月、候与日一体不分。五日一候，三候一气，二气一月。一岁 365 又 $\frac{1}{4}$ 日，每月中各日之情状，亦由每月中之相关卦涵摄符示。总为 60 卦，每卦各值 6 又 $\frac{7}{80}$ 日（所谓“六日七分”），涵摄符示着相应 6 又 $\frac{7}{80}$ 日之

情状。天道乃又具体展现、实现于由 60 卦所分别涵摄符示的各日之复杂情状中。

中气是一个月的基本象征。每月中的辟卦，涵摄符示该月中气之次候，进而又涵摄符示该月阴阳二气消息之基本情状或常态情状。由此，年复一年的 12 月各月中，天道依次具体展现、实现为复、临、泰、大壮、夬、乾、姤、遁、否、观、剥、坤这 12 辟卦所涵摄符示的一阳而五阴、二阳而四阴、三阳而三阴、四阳而二阴、五阳而一阴、六阳、一阴而五阳、二阴而四阳、三阴而三阳、四阴而二阳、五阴而一阳、六阴的阴阳二气消息之基本格局或常态格局。

可见，四正卦统摄另 60 卦而成的全新 64 卦的符号系列，具体涵摄符示了天道的上述展现与实现，以及在此展现与实现过程中所发生的一切。天道有其形而上之本然，又有其形而下之具体展现与实现方式、过程与情状。孟氏卦气说所开示的，乃是一种通过天道之形而下的具体展现与实现方式、过程与情状，以契会天道形而上之本然的天道把握、体认方式。在这种把握、体认方式下，切入角度是形下之维，从形下之维的每一具体细节，契得形上之维的天道之本然。既然天道具体展现与实现于上述 64 卦的符号系列所涵摄符示的四时、24 气、各月、各月节气之候、乃至各月之每一日的各种具体情状等形形色色的细节之中，因此，欲真确、圆满地契得天道，即需最大限度地令这些细节，纵然是一日之内的各看似微不足道的细节，皆进入到人的视野之内。如此而把握、体认天道，为的就是更好地在本天道以立人道、法天道以开人文的社会人生理念下，追契天道的具体感性展现与实现过程，实现与大宇宙的同步脉动，令上至最高当政者能够契应天道以确立并推行其平治国家天下的理想人文政道与治道，下至众庶百姓能够顺应天时以适切安排农事，社会各阶层人士能够因应时节、天道之推移而适切处世立身，展开自己生活、生命的历程，追求既与大宇宙一体无隔而又富含人文底蕴的真实人生之意义。

二

孟喜之后，焦贛（生卒年不详）承续并发展了他的卦气说体系。学术

有体有用。焦氏从用的角度切入，深化发展了孟氏之体系。传世的《焦氏易林》一书，基本上可视为焦贲本人所撰。这部著作，集中展示了焦氏对于孟氏体系的深化发展。

《焦氏易林》给人的外观是，64卦互为本原而相生，以一卦变64卦，共计4096卦。该书的具体编排方式是依照通行本卦序，由一卦统摄一个由该卦领首的64卦的整体系列，64卦统摄64个由统摄之卦领首的64卦的整体系列，次第排列之。每一卦所统摄的64卦的整体系列，其各卦之下皆列有类似于卦爻辞的四字韵语，以诠释各卦所蕴示的物象情状及吉凶祸福情状。

古人每每依据《易林》给人的这种外观，断言焦贲是在展示卦之变。此方面的典型观点，如南宋朱熹《易学启蒙·明蓍策第三》在分析利用大衍筮法行占因筮得的动变之爻导致一卦可能变为64卦的情形时，曾说：“于是一卦可变六十四卦，而四千九十六卦在其中矣。”又说：“以一卦为主，而各具六十四卦，凡四千九十六卦，与焦贲《易林》合。”又如元代胡一桂《易学启蒙翼传·外篇·〈焦氏易林〉》称：“延寿卦变法，以一卦变为六十四卦，六十四卦通变四千九十六卦，而卦变之次，本之文王序卦，首乾、坤而终既、未济。……每一卦变六十三卦，通本卦成六十四卦。”《四库全书》的编纂者，同样仍持类似观点。《四库全书·子部·术数类四·占卜之属》于《焦氏易林·提要》中称：“其书以一卦变六十四，六十四卦之变共四千九十有六，各系以词，皆四言韵语。”

实际上，在《易林》一书中，焦贲并非在展示卦变。《汉书·眭两夏侯京翼李传》载：“京房字君明，东郡顿丘人也。治《易》，事梁人焦延寿。延寿字贲。……为郡吏，察举补小黄令，以候司先知奸邪，盗贼不得发。……贲常曰：‘得我道以亡身者，必京生也。’其说长于灾变，分六十四卦更直日用事，以风雨寒温为候，各有占验。房用之尤精。”^①孟康注云：“分卦直日之法，一爻主一日，64卦为三百六十日。余四卦，震、离、兑、坎，为方伯监司之官。所以用震、兑、离、坎者，是二至二分用事之日，又

① 班固：《汉书·眭两夏侯京翼李传》，中华书局1987年版，第3160页。

是四时各专王之气。各卦主时，其占法，各以其日观其善恶也。”^① 传世的《易林》中，书前即列有 64 卦的具体值日之法，名曰“焦林直日”。其法云：“六十卦，每卦直六日，共直三百六十日。余四卦，各寄直一日。立春、雨水（三十日五卦，每卦直六日），小过、蒙、益、渐、泰；惊蛰、春分（春分震卦直一日），需、随、晋、解、大壮；清明、谷雨，豫、讼、蛊、革、夬；立夏、小满，旅、师、比、小畜、乾；芒种、夏至（夏至离卦直一日），大有、家人、井、咸、姤；小暑、大暑，鼎、丰、涣、履、遁；立秋、处暑，恒、节、同人、损、否；白露、秋分（秋分兑卦直一日），巽、萃、大畜、贲、观；寒露、霜降，归妹、无妄、明夷、困、剥；立冬、小雪，艮、既济、噬嗑、大过、坤；大雪、冬至（冬至坎卦直一日），未济、蹇、颐、中孚、复（从大雪后将坎卦入数，断从立冬后四十五日，系王相不断）；小寒、大寒，屯、谦、睽、升、临。每两节气共三十日，管五卦，逐日终而复始，排定一卦，相次管六日。凡卜，看本日得何卦，便于本日卦内，寻所卜得卦，看吉凶。”^②

《汉书·儒林传》称：“京房受《易》梁人焦延寿。延寿云，尝从孟喜问《易》。会喜死，房以为延寿《易》即孟氏学。……至成帝时，刘向校书，考《易》说，以为诸易家皆祖田何、杨叔【元】、丁将军，大谊略同，唯京氏为异，党焦延寿独得隐士之说，托之孟氏，不相与同。”^③

综合分析以上所列各项内容可见，焦贲确与孟喜之间存有密切关联。他实则首开将孟喜卦气说运用于筮占、占候之术之先河。孟喜以四正卦主四时、值 24 气，以四正卦之外的另 60 卦配月、值候、值日。焦贲在此基础上，以筮占之视野，对此作了改铸，创立了 64 卦值日的新筮占之术。此术，据上所引资料，系以孟喜卦气说中诸月之五卦值日，一卦六爻，各值六日，共值 30 日，恰与一月两节气之日数大致相当；而在二至、二分到来之日，则以四正卦值之。其意盖因四正卦乃四时之象、尤其是其至正最显之象的涵摄符示者，二至、二分恰系四时至正最显之象之所在，且在孟喜卦气说中，四正卦的初爻即分别值二至、二分。包括四正卦在内的 64 卦所值之日既已

① 班固：《汉书·陆两夏侯京翼李传》，中华书局 1987 年版，第 3160 页。

② 焦贲：《焦氏易林》，《四部丛刊初编子部》，第 1—2 页。

③ 班固：《汉书·儒林传》，中华书局 1987 年版，第 3601 页。

确定，焦贲即以值日之卦为本卦，以本卦所值之日内行占所筮遇的卦为之卦。筮遇之卦，不外乎 64 卦这 64 种可能之情形。于是以一值日之卦为本卦，就可组成一个由它所统摄的 64 卦的整体系列；64 个值日之卦，共可组成 64 种这样的整体系列。依焦氏之见，在某一本卦所值之日内行占，筮遇何之卦，查阅《易林》中本卦统摄下的该之卦的林辞，就可判明筮问事项的吉凶祸福情状了。因此，上述 64 卦各自所统摄的整体系列中，统摄者与被统摄者之间，并非卦变意义上的一为本卦、一为变卦的关系，《易林》根本不存在一卦变 64 卦、64 卦变 4096 卦的问题。从卦之变的视角切入解读《易林》，在解读的开始，就进入了严重的误区，所得结论的有效性如何，自然也就不言而喻了。

在焦氏那里，64 卦如此而值日，筮占如此而进行，其内在深层的学理依据当是，天道具体展现与实现于每一日的阴阳二气之消息、风雨寒温之候之交替、物情人事之变化之中。而天道的这种展现与实现，有其常，亦有其变。变乃常之变，由常生变而未能顺利成为现实所致。常即值日之本卦所涵摄符示者，变即于本卦所值之日内筮遇之之卦所涵摄符示者。由是，本卦与之卦间，遂构成上述统摄与被统摄之关系。即此意义而言，本卦与之卦间，亦可谓具有学理上的卦变关系，却非前所言卦符上由本卦直接变之卦的卦变关系。依焦氏之见，对于天道常态与非常态这两种不同的展现与实现，人们不仅要明了前者，更应当明了后者。唯其如此，才可望真确、圆满地把握处在感性展现与实现状态之中的天道，追步其展现与实现的感性动变，乃至与其相偕成一体，从而实现对于其在形下之维所展现与实现之一切的适切回应，乃至以此为基础，实现对于其形上之维的本然的适切回应，以便令本天道以立人道、法天道以开人文的社会人生理念真正化为现实。这种对于天道非常态下的展现与实现的重视，充分反映了易学占候之术的品格，也是当时看重“阴阳灾异”、“谴告”、“符瑞”的文化风气和社会习尚的一种典型体现。

三

焦贲之后，京房（公元前 77—前 37）后来居上，蔚成西汉象数易学之

大家。京氏全面丰富深化了卦气说之内涵。这种丰富深化，约而言之，乃有如下数端：

首先，在焦氏的基础上，京氏除仍视四正卦为四时、二十四气之象的涵摄符示者，另 60 卦为各月节气之候的涵摄符示者之外，亦以包括四正卦在内的 64 卦值日。在焦氏那里，二至、二分到来之日，四正卦分别值一日。京氏与之略有不同。《新唐书·历志三上》，僧一行《卦议》称：“十二月卦，出于孟氏《章句》，其说《易》本于气，而后以人事明之。京氏又以卦爻配期之日。坎、离、震、兑，其用事自分、至之首，皆得八十分日之七十三。颐、晋、井、大畜，皆五日十四分。余皆六日七分。止于占灾眚与吉凶善败之事。至于观阴阳之变，则错乱而不明。……京氏减七十三分为四正卦之候，其说不经，欲附会《纬》文‘七日来复’而已。”^① “配期”之“期”，一周岁之谓。在孟氏那里，60 卦，每卦各值六日七分。京氏则以值二至、二分前十一、二、五、八月节末候的颐、晋、井、大畜四个卿卦，各值 5 又 14/80 日；四正卦，则在二至、二分之日，各值 73/80 日；其余 56 卦，仍分别值六日七分。显然，四正卦各卦所值之日数与在它们各自之前卿卦所值日数之和，正是孟氏卦气说中各卿卦所值之日数，即六日七分。值仲冬十一月中冬至初候、次候的，分别是公卦中孚、辟卦复。坎值冬至 73/80 日，中孚值六日七分，二者所值日数之和恰为七日，与《复卦》卦辞“反复其道，七日来复”之义相契。此盖启迪京氏认定 64 卦如此而值日之重要缘由。《易纬稽览图》卷上，表达过类似观点：“坎常以冬至日始效，复生坎七日。”^②《易纬》诸篇当成于西汉末叶至两汉之交，此处所言，当系采自京氏之说。僧一行认为纬书成书在京氏前，故言京氏之立论乃为附会纬书之义。

在京氏看来，天道之常，展现与实现于上述 64 卦系列依序所涵摄符示的内容之中。当人能够契应天道以行事时，诸卦就会正常显用，天道就以常态的形式展现与实现，祥瑞即会出现；当人悖逆天道而行事时，诸卦就会显

① 欧阳修、宋祁：《新唐书》，《二十五史》，上海古籍出版社、上海书店 1986 年版，第 4197 页。

② 《易纬稽览图》卷上，安居香山、中村璋八：《纬书集成》上，河北人民出版社 1994 年版，第 129 页。

用失常，天道就会难以有常态的展现与实现，灾异即会出现。是以他称：“古帝王以功举贤，则万化成、瑞应著；末世以毁誉取人，故功业废而致灾异。”^①在具体论及他所亲历的诸卦显用失常之情势时，京氏曾言：“辛酉以来，蒙气衰去，太阳精明，臣独欣然，以为陛下有所定也。然少阴倍力而乘消息，臣疑陛下虽行此道，犹不得如意，臣窃悼惧。”^②又言：“乃丙戌小雨，丁亥蒙气去，然少阴并力而乘消息，戊子益甚，到五十分，蒙气复起。此陛下欲正消息，杂卦之党并力而争，消息之气不胜。”^③孟康注云：“房以消息卦为辟；辟，君也。息卦曰太阴，消卦曰太阳。其余卦曰少阴、少阳，谓臣下也。”此文有误，对此，宋祁曰：“注文当作‘息卦曰太阳，消卦曰太阴’。”^④甚是。京房称诸月之辟卦为消息卦，并将12消息卦归为太阴与太阳两大类；又称诸月之其他卦为杂卦，并将诸杂卦归为少阴与少阳两大类。在他看来，12消息卦所蕴示的，是12个月各月的光明正气；杂卦所蕴示的，则是各月的蒙暗偏邪不正之气，因而称其为“蒙气”。光明正气与蒙气显用之具体情状，既是阴阳二气消长盈虚的必然结果，又是天人感应的必然结果。

这里，京氏对于天道及天人关系的理解，显然承续了以西汉大儒董仲舒为代表的天人感应论的基本观点。与董氏之论相类，京氏之见彰显于外的表层特征，乃是每每喜谈阴阳灾异和符瑞；其内在深层的特征，则是在神学的外在光环下，以人文价值之视野理解、诠释神道与天道，然后再以人道本于神道、天道的理念，借助神道神圣威严之光环，赋予灌注着人文精神的人道以神圣性、庄严性、当然性、应然性以及不可悖逆性，令人道拥有终极的价值根据。可见，其中透显出了两种学术向度，一种是神学的人文化，一种是人文的神学化。前者体现的，是人文精神的成熟和终极学术主导地位的确立；后者体现的，是人文精神未能于自身找到终极价值根据，而只好将此根据寄寓在神学之中。前者使人趋向于理性，后者其极端则易使人坠入非理性的迷执。两种学术向度间的张力时刻存在，具体昭示着理性与非理性两种势

① 班固：《汉书·京房传》，中华书局1987年版，第3160页。

② 班固：《汉书·京房传》，中华书局1987年版，第3164页。

③ 班固：《汉书·京房传》，中华书局1987年版，第3165页。

④ 班固：《前汉书》，《二十五史》，上海古籍出版社、上海书店1986年版，第657页。

力消长之情形和理性洞见与非理性信仰间冲撞与互补之情状。这是西周取代殷商，伴随着人文精神的日渐彰显，实现由听命于神到转向于人的重大转折之后，神学的人文化与人文的神学化双重并行而互补的学术文化过程在新的时代的继续。京氏明确纳天人感应观于卦气说之内，为卦气说增添了新意，使这样一种在孟喜那里“说《易》本于气”、专明天道的学说，发生了“以人事明之”的转向。此一转向，凸显了天道与人事间的张力，昭示了人事当契应天道的强烈而浓郁的人文关切。

其次，在上述卦气说的基础上，京氏建构起了其八宫纳甲的 64 卦新体系，后者乃成为前者学理之延伸。

在传世的《京氏易传》的卷下，京氏称：“乾、坤者，阴阳之根本；坎、离者，阴阳之性命。”^① 他又称：“龙德十一月在子，在坎卦，左行；虎刑五月午，在离卦，右行。”^② “龙德”喻示阳气，“虎刑”喻示阴气。阳气根于乾天，阴气本于坤地。就年复一年的阴阳二气之消息言之，阳气始息于坎卦所值十一月子中气冬至，阴气始息于离卦所值五月午中气夏至，故而，此二卦因其涵摄符示之内容，成为二气性命攸关处。乾卦纯阳，自阳始息之子左旋顺行，而有子、寅、辰、午、申、戌六个阳辰，分别为乾卦六爻所纳。坤卦纯阴，阴始息于午，子午相冲，午又属阳，阴辰乃退其一，自未右旋逆行，而有未、巳、卯、丑、亥、酉六个阴辰，分别为坤卦六爻所纳。天地通过气化而生万物，宇宙即此可视为一以天为父、以地为母、以万物为子的大家庭。乾为父，坤为母，震、坎、艮，巽、离、兑为六子，部分涵摄符示了这一点。震卦长男，以嫡长子承父之血缘宗法人文视野观之，其六爻所纳同于乾卦。坎卦中男，观以同一视野，当退一辰而承父，其六爻所纳，依次为寅、辰、午、申、戌、子。艮卦少男，更当再退一辰而承父，其六爻所纳，依次为辰、午、申、戌、子、寅。下卦表征内，上卦符示外。女以婆家为人生之归宿，故自外卦继承母亲。巽卦长女，自上卦第一爻（即别卦四爻）始承母，其六爻所纳乃为四未、五巳、上卯、初丑、二亥、三酉。离卦中女，自上卦第二爻（即别卦五爻）始承母，其六爻所纳乃为五未、上

① 《文渊阁四库全书》第 808 册，（台北）台湾商务印书馆影印 1983 年版，第 465 页。

② 《文渊阁四库全书》第 808 册，（台北）台湾商务印书馆影印 1983 年版，第 466 页。

巳、初卯、二丑、三亥、四酉。兑卦少女，自上卦上爻（亦为别卦上爻）始承母，其六爻所纳乃为上未、初巳、二卯、三丑、四亥、五酉。当然，如此而纳辰，正如一些学者所指出的那样，或当有音律学上之根据，篇幅所限，在兹不究。八卦之别卦称八纯。八纯卦各自透过其爻变而分别衍生出它们的一世、二世、三世、四世、五世、游魂、归魂卦，从而组成八宫 64 卦的全新卦序系列。在此系列中，八纯而外的其他诸卦，其六爻所纳，乃与八纯同位之爻所纳同。诸卦所纳之 12 辰，圆而排列，成一摄纳时空物为一体之动态流转型立体宇宙图式，既蕴示一岁 12 月之相关情状，又蕴示一日 12 时之相关情状，又蕴示空间 12 方位之相关情状，又蕴示木、火、土、金、水五行之相关情状，又蕴示鬼（官鬼）、财（妻财）、天地（父母）、福德（子孙）、同气（兄弟）之相关情状……因而，通过所纳各辰，八宫 64 卦涵摄符示了更为繁复的日复一日、月复一月、年复一年阴阳消息、五行生克、昼夜更迭、物候交替、节气变化、寒暑往来、万物生化、人事迁变之情状，这无疑在依本于卦气说的基础上，进一步拓展、丰富、深化和升华了卦气说的学理内涵。

再次，在 64 卦卦气说和八宫纳甲说的基础上，京氏又提揭了一种六子卦气说。京氏说：“立春，正月节，在寅，坎卦初六，立秋（按，七月节）同用；雨水，正月中，在丑，巽卦初六，处暑（按，七月中）同用；惊蛰，二月节，在子，震卦初九，白露（按，八月节）同用；春分，二月中，在亥，兑卦九四，秋分（按，八月中）同用；清明，三月节，在戌，艮卦六四，寒露（按，九月节）同用；谷雨，三月中，在酉，离卦九四，霜降（按，九月中）同用；立夏，四月节，在申，坎卦六四，立冬（按，十月节）同用；小满，四月中，在未，巽卦六四，小雪（按，十月中）同用；芒种，五月节，在午，震宫九四，大雪（按，十一月节）同用；夏至，五月中，在巳，兑宫初九，冬至（按，十一月中）同用；小暑，六月节，在辰，艮宫初六，小寒（按，十二月节）同用；大暑，六月中，在卯，离宫初九，大寒（按，十二月中）同用。”^①依上揭八宫纳甲说，六子之卦，其初爻、四爻所纳之辰各为坎卦初寅、四申，震卦初子、四午，巽卦初丑、四

^① 《文渊阁四库全书》第 808 册，（台北）台湾商务印书馆影印 1983 年版，第 466 页。

未，离卦初卯、四酉，兑卦初巳、四亥，艮卦初辰、四戌。京氏乃以此六子之卦初、四二爻所纳之辰的每一辰，各涵摄符示两个节气，六卦 12 爻，恰好涵摄符示 24 气，从而在上述 64 卦卦气说之外，又立此一卦气说。此一卦气说中，六子卦显用，乾父坤母二卦隐退，因而可视为一准八卦卦气说。

四

孟京之后，伴随着谶纬神学的勃兴，《易纬》诸篇相继问世，将卦气说推进到一个新的理境。

首先，在汉代宇宙发生论哲学主潮的氛围下，《易纬》将卦气之源作了终极性的追溯，使卦气说的学理体系得以更加完善。

以往的卦气说，每每从乾天、坤地言起，将消息着的阴阳二气的本原溯至乾天、坤地即止，认定天地宇宙间，凡阳气皆本于乾天，阴气皆原于坤地。《易纬》则进一步以其追本溯源式的终极性哲学探究之视野，究明天地乃由宇宙的终极本原太易步步演化而来，正是由在此演化历程中因气之生与气之化所分化出的清轻之气与浊重之气凝聚所成。此清轻之气与浊重之气成了其后年复一年消息着的天之阳气与地之阴气。它称：“昔者圣人因阴阳定消息，立乾坤以统天地也。夫有形生于无形，乾坤安从生？故曰：有太易，有太初，有太始，有太素也。太易者未见气也，太初者气之始也，太始者形之始也，太素者质之始也。气形质具而未离，故曰浑沦。浑沦者，言万物相浑成而未相离。……清轻者上为天，浊重者下为地。”^① 这是在《系辞上传》“《易》有太极，是生两仪”说的基础上，吸纳道家之相关识见所生发出的新论。此论在当时的哲学主潮下，从纵与横两个向度上，彻底打开了人们相对于由终极本原处演化而来，一直处于感性流变状态之中，并将继续如此流变下去的大宇宙的视野。

其次，《易纬》全面继承并丰富深化了孟喜以来的 64 卦卦气说，令此说大显其在“以人事明之”向度下的意涵。

^① 《易纬乾凿度》卷上，安居香山、中村璋八：《纬书集成》上，河北人民出版社 1994 年版，第 10—12 页。

《易纬稽览图》卷下即尝云：“小过、蒙、益、渐、泰，寅；需、随、晋、解、大壮，卯；豫、讼、蛊、革、夬，辰；旅、师、比、小畜、乾，巳；大有、家人、井、咸、姤，午；鼎、丰、涣、履、遁，未；恒、节、同人、损、否，申；巽、萃、大畜、贲、观，酉；归妹、无妄、明夷、困、剥，戌；艮、既济、噬嗑、大过、坤，亥；未济、蹇、颐、中孚、复，子；屯、谦、睽、升、临，丑。坎六，震八，离七，兑九。以上四卦者，四正卦，为四象。每岁十二月，每月五月（按，当为卦字之讹），卦六日七分。”^①内中的12支，即标示夏历的12个月。

其以本天道以立人道、法天道以开人文之理念，着力从“以人事明之”之向度出发，论论《易》之意蕴之例，俯拾即是，兹仅举二例：

《益卦》六二爻之辞称：“或益之十朋之龟，弗可违，永贞吉，王用享于帝，吉。”《易纬》以孔子的名义论论道：“益者，正月之卦也，天气下施，万物皆益。言王者法天地，施政教，而天下被阳德，蒙王化，如美宝，莫能违害，永贞其道，咸受吉化，德施四海，能继天道也。”^②

《随卦》上六爻之辞称：“拘系之，乃从维之，王用享于西山。”《易纬》亦以孔子的名义论论道：“随者，二月之卦，随德施行，藩决难解，万物随阳而出。故上六欲待九五拘系之，维持之，明被阳化，而阴欲随之也。譬犹文王之崇至德，显中和之美，拘民以礼，系民以义。当此之时，仁恩所加，靡不随从，咸悦其德，得用道之王，故言王用享于西山。”^③

依照孟喜的卦气说，益卦和随卦，分别属于孟春正月寅、仲春二月卯之卦。《易纬》以其正大的终极人文关切，从关乎天下国家之整体命运的政道、治道之高度，对此两卦作出了如是之诠释，无疑令《易》之学术品位得到了空前升华。

再者，《易纬》整合过去已有学术资源，继孟喜的64卦卦气说之后，

① 《易纬乾凿度》卷上，安居香山、中村璋八：《纬书集成》上，河北人民出版社1994年版，第153页。

② 《易纬乾凿度》卷上，安居香山、中村璋八：《纬书集成》上，河北人民出版社1994年版，第17页。

③ 《易纬乾凿度》卷上，安居香山、中村璋八：《纬书集成》上，河北人民出版社1994年版，第18页。

推出了系统完整的八卦卦气说，从而使两种卦气说系统全然开显出来。

《说卦传》“万物出乎震”一段文字，可视为八卦卦气说之原始形态。与孟喜同时而稍前的魏相，曾称引过如下一说：“天地变化，必繇阴阳。……东方之神太昊，乘震执规司春；南方之神炎帝，乘离执衡司夏；西方之神少昊，乘兑执矩司秋；北方之神颛顼，乘坎执权司冬；中央之神黄帝，乘坤艮执绳司下土。兹五帝所司，各有时也。……春兴兑治则乱，秋兴震治则华，冬兴离治则泄，夏兴坎治则雹。”^①此说脱胎于《说卦传》，唯乾卦未于其中显用。《易纬》乃进而以孔子的名义言道：“《易》始于太极，太极分而为二，故生天地。天地有春夏秋冬之节，故生四时。四时各有阴阳刚柔之分，故生八卦。八卦成列，天地之道立，雷风水火山泽之象定矣。其布散用事也，震生物于东方，位在二月。巽散之于东南，位在四月。离长之于南方，位在五月。坤养之于西南方，位在六月。兑收之于西方，位在八月。乾制之于西北方，位在十月。坎藏之于北方，位在十一月。艮终始之于东北方，位在十二月。八卦之气终，则四正四维之分明，生长收藏之道备；阴阳之体定，神明之德通，而万物各以其类成矣。……岁三百六十日，而天气周，八卦用事，各四十五日，方备岁焉。故艮渐正月，巽渐三月，坤渐七月，乾渐九月。”^②此言，通而言之，一岁约为360日，八卦各有45个显用之日，分别涵摄符示相应45日内阴阳消息、时令交替、万物生化之具体情状；细而究之，四正卦集中显用于四时至正最显之象所在的四仲之月，四维卦则显用于四时的孟季之月，即震显用于仲春二月，巽显用于孟夏四月及季春三月，离显用于仲夏五月，坤显用于孟秋七月及季夏六月，兑显用于仲秋八月，乾显用于孟冬十月及季秋九月，坎显用于仲冬十一月，艮显用于孟春正月及季冬十二月。四正卦各显用一月，四维卦分别显用两个月。而就四维卦显用所在的孟季两个月再予比观，则其显用之位更在四孟。

在此基础上，《易纬》又以孔子的名义称：“八卦之序成立，则五气变形。故人生而应八卦之体，得五气，以为五常，仁、义、礼、智、信是也。

① 班固：《汉书·魏相传》，中华书局1987年版，第3139页。

② 《易纬乾凿度》卷上，安居香山、中村璋八：《纬书集成》上，河北人民出版社1994年版，第7—8页。

夫万物始出于震，震，东方之卦也，阳气始生，受形之道也，故东方为仁。成于离，离，南方之卦也，阳得正于上，阴得正于下，尊卑之象定，礼之序也，故南方为礼。入于兑，【兑】西方之卦也，阴用事，而万物得其宜，义之理也，故西方为义。渐于坎，坎，北方之卦也，阴气形盛，阴（按，此阴字当为衍文）阳气含闭，信之类也，故北方为信。夫四方之义，皆统于中央，故乾、坤、艮、巽，位在四维，中央所以绳四方行也，智之决也，故中央为智。故道兴于仁，立于礼，理于义，定于信，成于智。五者道德之分，天人之际也。圣人所以通天意，理人伦，而明至道也。”^① 这就在卦气说的学理氛围下，以天人关系为主线，视八卦涵摄符示了阴阳、四时、八方、五行、五常，视八卦涵摄符示了时空一体同流、互诠互显下的一直处于感性流变状态之中的天人宇宙间的万物万象万变，开显了一种八卦涵摄符示的天人一体同流、合一无隔的动态流转型立体宇宙图式。此一析论及所开显图式，令八卦卦气说的意蕴丰赡、深湛到了极致。依此析论及所开显图式，阴阳之气因其消息而具体展现为四时的木、火、土、金、水五行之气，五行之气各有其表征自身之所以为自身的品质，这些品质因人与大宇宙的息息相通、一体无隔而赋予人，形成了人之所以为人的仁、义、礼、智、信五种本然品性和常理常道。人的这五种本然品性和常理常道，表明了其本然之性与生命本相的纯然至善，它们是人确立正大人道，顺利实现与天道、与大宇宙之感通，进而与其达成同步之脉动的基本凭借。此一析论及所开显图式，对天人之际问题，对儒家的天人合一观，作出了卦气说独特话语系统下的独特回答与诠释，也可视为对汉人的天人一体无隔、息息相通识见与信念的绝好注脚。

最后，在体现着神学人文化、人文神学化的天人感应观的影响下，《易纬》亦以相当篇幅阐述了卦之显用正常与失常所致祥、灾之具体情形。

《易纬稽览图》卷上在 64 卦卦气说的视野下，论及诸卦显用之情形时，即曾说：“诸卦气，温寒清浊，各如其所。侵消息者，或阴专政，或阴侵阳。”^② 又说：“阳（按，郑玄注，即指天子也。）感天不旋日，诸侯不旋时，大夫不旋

① 《易纬乾凿度》卷上，安居香山、中村璋八：《纬书集成》上，河北人民出版社 1994 年版，第 10 页。标点略有改动。

② 《易纬乾凿度》卷上，安居香山、中村璋八：《纬书集成》上，河北人民出版社 1994 年版，第 130—131 页。

期。凡异所生，灾所起，各以其政，变之则除，其不可变，则施之亦除。”^①

《易纬通卦验》卷下在八卦卦气说的视野下，论及诸卦显用之情形时，也曾说：“凡《易》八卦之气，验应各如其法度，则阴阳和，六律调，风雨时，五谷成熟，人民取昌。此圣帝明王所以致太平法。故设卦观象，以知有亡。夫八卦谬乱，则纲纪败坏，日月星辰失其行，阴阳不和，四时易政。八卦气不效，则灾异气臻，八卦气应失常。”^②

至于《易纬》对诸卦显用正常与失常所致祥瑞与灾异之具体情形、尤其是显用失常所致灾异之具体情形的开示，篇幅所限，恕不一一引述并评析。正是在这样一种理解视野下，《易纬》以孔子之名义，从总体上阐发了《易》之为书：“易有六位、三才，天、地、人道之分际也。三才之道，天、地、人也。天有阴阳，地有柔刚，人有仁义。法此三者，故生六位。六位之变，阳爻者制于天也，阴爻者系于地也。天动而施曰仁，地静而理曰义。仁成而上，义成而下。上者专制，下者顺从，正形于人，则道德立而尊卑定矣。此天、地、人道之分际也。天地之气，必有终始。六位之设，皆由上下。……故阴阳有盛衰，人道有得失，圣人因其象，随其变，为之设卦，方盛则托吉，将衰则寄凶。阴阳不正，皆为失位；其应实而有之，皆失义。善虽微细，必见吉端；恶虽纤芥，必有悔吝。所以极天地之变，尽万物之情，明王事也。”^③“极天地之变，尽万物之情，明王事”，与前所引“王者法天地，施政教，而天下被阳德，蒙王化”，皆表明《易纬》在神学人文化与人文神学化双重学术品格下，将《易》主要解读为一部王者洞悉三才、天人奥妙，法天率民，趋祥避灾，实现天下大治的正大人文王道之宝典。

五

东汉之后，卦气说被广泛运用于对《周易》经传的诠释。透过这类论

① 《易纬乾凿度》卷上，安居香山、中村璋八：《纬书集成》上，河北人民出版社1994年版，第145页。

② 《易纬乾凿度》卷上，安居香山、中村璋八：《纬书集成》上，河北人民出版社1994年版，第207页。

③ 《易纬乾凿度》卷上，安居香山、中村璋八：《纬书集成》上，河北人民出版社1994年版，第19—21页。标点略有改动。

释，此说在马融、荀爽、郑玄、虞翻诸人那里大发其皇，并达于极致。篇幅所限，这里仅及荀爽、虞翻此方面的主要造诣。

作为东汉诠《易》名家，荀爽（128—190）将 64 卦卦气说与八卦卦气说综摄、整合在一起，用以诠释《周易》经传。

《乾卦·彖传》“大明终始”荀注云：“乾起于坎而终于离，坤起于离而终于坎。离坎者，乾坤之家而阴阳之府，故曰大明终始也。”^①

整合孟喜、京房的 64 卦卦气说，以 12 辟卦或 12 消息卦构造一由其所涵摄符示的动态流变型时空合一之立体宇宙图式，则此 12 卦之位分别是：复子、临丑、泰寅、大壮卯、夬辰、乾巳、姤午、遁未、否申、观酉、剥戌、坤亥。而依八卦卦气说，八卦所涵摄符示的动态流变型时空合一之立体宇宙图式中，八卦之位分别是：震卯，巽巳而又近辰，离午，坤申而又近未，兑酉，乾亥而又近戌，坎子，艮寅而又近丑。天地宇宙间，凡阳气皆本于天，凡阴气皆原于地，年复一年的阴阳二气之消息，实系天之阳气与地之阴气的消息。是以诸消息卦，凡阳皆属于乾，凡阴皆属于坤，12 消息卦所示的阴阳之消息，实系乾阳与坤阴之消息。自复至夬，分别符示乾之一二三四五阳之息，乾则符示乾阳之全显；自姤至剥，分别表征坤之一二三四五阴之息，坤则表征坤阴之全显。将 64 卦卦气说设定为学理系统甲，将八卦卦气说命名为学理系统乙，并将二者整合融铸为一体，则甲系统中的乾阳，息自乙系统中的坎位子（复卦符示），全显于该系统中的巽位巳（六爻纯阳之乾卦表征），而又终于该系统中的坤阴始息之离位午，并居于此；甲系统中的坤阴，息自乙系统中的离位午（姤卦符示），全显于该系统中的乾位亥（六爻纯阴之坤卦表征），而又终于该系统中的乾阳始息之坎位子，并居于此，故有“乾起于坎而终于离，坤起于离而终于坎。离坎者，乾坤之家而阴阳之府”之论。又，坎卦符示月，离卦表征日，日月运行，亦引发二气之消息。正因乎此，在诠释《姤卦·彖传》“天地相遇，品物咸章也”时，荀注又云：“乾成于巽，而舍于离，坤出于离，与乾相遇，南方夏位，万物章明也。”^②而在诠释《系辞上传》“阴

① 李道平：《周易集解纂疏》，中华书局 1994 年版，第 36 页。

② 李道平：《周易集解纂疏》，中华书局 1994 年版，第 402 页。

阳之义配日月”时，荀注云：“谓乾舍于离，配日而居；坤舍于坎，配月而居之义是也。”^①

《系辞上传》“乐天知命故不忧”，荀注云：“坤建于亥，乾立于巳，阴阳孤绝，其法宜忧。坤下有伏乾，为乐天；乾下有伏巽，为知命；阴阳合居，故不忧。”^②

甲系统中的坤阴，通体显现于亥位，此位正系乙系统中的乾所在之位，故言“坤下有伏乾”。甲系统中的乾阳，通体显现于巳位，此位正系乙系统中的巽所在之位，故言“乾下有伏巽”。阴全显则无阳，阳全显则无阴，是谓“阴阳孤绝”。甲系统全显之坤阴与乙系统中的乾之阳合居，甲系统全显之乾阳与乙系统中的巽之阴合居，是则“阴阳合居”而无忧矣。

荀爽将以上两个学理系统综摄、整合在一起，令 12 消息卦和八卦各自所涵摄符示的动态流变型时空合一之立体宇宙图式融通为一，无疑开示了卦气宇宙图式的一种新理境。

荀爽之后，汉末的虞翻（164—233）又将汉易卦气说之理境推至其所可达之极致。此一极致之达成，主要标志有二，一为卦气静态涵摄义与动态流变互通义之开显，一为月体纳甲阴阳消息义之揭明。

虞翻令卦气静态涵摄义与动态流变互通义开显，借助的是其所发明的旁通说。

依虞氏之见，64 卦中，凡所有同位之爻的爻性皆相反的一对卦，即构成旁通关系。如乾卦与坤卦、师卦与同人卦、复卦与姤卦等即是。而具有旁通关系的两卦之间，在静态上具有相互涵摄之关系，在动态上具有流变而互通之关系。将此说笼罩于卦气说的学理氛围下，虞氏借诠释消息卦，开示了大宇宙阴阳消息之妙义，开示了一幅完整而奇妙的总体宇宙阴阳消息图景，以及天道的多样具体而奇妙的展现形式。

《复卦》虞注云：“阳息坤，与姤旁通。”^③《临卦》虞注云：“阳息至

① 李道平：《周易集解纂疏》，中华书局 1994 年版，第 565 页。

② 李道平：《周易集解纂疏》，中华书局 1994 年版，第 556 页。

③ 李道平：《周易集解纂疏》，中华书局 1994 年版，第 262 页。

二，与遁旁通。”^①《泰卦》虞注云：“阳息坤。”^②《大壮卦》虞注云：“阳息泰也。”^③《夬卦》虞注云：“阳决阴，息卦也。刚决柔，与剥旁通。”^④《乾卦》。《姤卦》虞注云：“消卦也，与复旁通。……阴伤阳，柔消刚。”^⑤《遁卦》虞注云：“阴消姤二也。……以阴消阳。”^⑥《否卦》虞注云：“阴消乾。”^⑦《观卦》。《剥卦》虞注云：“阴消乾也，与夬旁通。以柔变刚。”^⑧《坤卦》虞注云：“以乾通坤。”^⑨

就静态言之，则复卦表征仲冬十一月一阳而五阴之阴阳消息常态格局，其下涵摄姤卦符示的一阴而五阳之阴阳格局；临卦表征季冬十二月二阳而四阴之阴阳消息常态格局，其下涵摄遁卦符示的二阴而四阳之阴阳格局；泰卦表征孟春正月三阳而三阴之阴阳消息常态格局，其下涵摄否卦符示的三阴而三阳之阴阳格局；大壮卦表征仲春二月四阳而二阴之阴阳消息常态格局，其下涵摄观卦符示的四阴而二阳之阴阳格局；夬卦表征季春三月五阳而一阴之阴阳消息常态格局，其下涵摄剥卦符示的五阴而一阳之阴阳格局；乾卦表征孟夏四月六阳通体全显之阴阳消息常态格局，其下涵摄坤卦符示的六阴之格局；姤卦表征仲夏五月一阴而五阳之阴阳消息常态格局，其下涵摄复卦符示的一阳而五阴之阴阳格局；遁卦表征季夏六月二阴而四阳之阴阳消息常态格局，其下涵摄临卦符示的二阳而四阴之阴阳格局；否卦表征孟秋七月三阴而三阳之阴阳消息常态格局，其下涵摄泰卦符示的三阳而三阴之阴阳格局；观卦表征仲秋八月四阴而二阳之阴阳消息常态格局，其下涵摄大壮卦符示的四阳而二阴之阴阳格局；剥卦表征季秋九月五阴而一阳之阴阳消息常态格局，其下涵摄夬卦符示的五阳而一阴之阴阳格局；坤卦表征孟冬十月六阴通体全显之阴阳消息常态格局，其下涵摄乾卦符示的六阳之格局。如是，各月消息

① 李道平：《周易集解纂疏》，中华书局1994年版，第222页。

② 李道平：《周易集解纂疏》，中华书局1994年版，第163页。

③ 李道平：《周易集解纂疏》，中华书局1994年版，第333页。

④ 李道平：《周易集解纂疏》，中华书局1994年版，第393页。

⑤ 李道平：《周易集解纂疏》，中华书局1994年版，第401页。

⑥ 李道平：《周易集解纂疏》，中华书局1994年版，第326页。

⑦ 李道平：《周易集解纂疏》，中华书局1994年版，第173页。

⑧ 李道平：《周易集解纂疏》，中华书局1994年版，第253页。

⑨ 李道平：《周易集解纂疏》，中华书局1994年版，第87、92页。

着的阴阳，有显与隐两种存在形式。人们不仅要看到其彰显于外者，还应看到其潜隐于内者。所显部分与所隐部分量上的不同，具体昭示着阴阳力量对比之不同情势和天道展现与实现的不同态势。而各月所显与所隐之阴阳之总量，则一直处于奇妙的守恒、平衡状态与格局，这也是天道展示自身的恒常品格，是感性流变着的大宇宙的恒常品格。

就动态言之，则诸消息卦所表征的各月阴阳消息之常态格局，皆往复循环地向与其构成旁通关系的消息卦所符示的对应月阴阳消息之常态格局流变而去。兹不赘言。在此过程中，天道也相应实现着它的循环流转，并得以有不同的具体而奇妙的展现形式。

尤有进者，虞氏还系统阐发了一种消息卦生杂卦的卦变说。此说中，12消息卦之外的另52卦，称杂卦，它们分别由相应消息卦因其相关爻阴阳之一升一降、一往一来变来。在卦气说的视野下，诸消息卦表征相应月阴阳消息隐显之常态格局与情状，而由消息卦变来的诸杂卦，显然就符示着各相关月阴阳消息隐显之常态格局与情状发生变化后的更为复杂的阴阳消息隐显之格局与情状。这也生动反映了天道展现与实现的常与变，为人们更为详密准确地把握、回应天道指明了方向。

以上种种，将卦气说的学理意蕴丰富深化到了其所处时代所可达到的顶点。

而就月体纳甲阴阳消息义之揭明问题而论，笔者已有专文详及，敬请惠阅该文，兹处不赘。^①

综上，我们认为，正是由于孟喜以来的诸易学家之大力阐扬，包括阴阳消息之义在内的卦气说思想，在汉代易学中逐渐取得了极为显赫的基础地位，乃至使消息二字划归到了首作《易》的圣人伏羲之名下，视八卦与消息为伏羲所作的《易》教，俨然阴阳消息义、卦气说为《易》初作时所本有之义、之说。汉末郑玄（127—200）即曾说：“虞羲作十言之教，曰，乾、坤、震、巽、坎、离、艮、兑、消、息。无文字谓之《易》。”^②唐孔颖

① 王新春：《虞氏易学的两大理论支柱：“卦气说”与“月体纳甲说”》，载刘大钧主编《象数易学研究》（第一辑），齐鲁书社1996年版。

② 孙星衍：《周易集解》卷九《系辞下传》“于是始作八卦”注引，上海书店1988年版，第622页。

达《春秋左传正义》也称：“《易》云：伏羲作十言之教，曰乾、坤、震、巽、坎、离、艮、兑、消、息。”^①孔颖达所引《易》，或系两汉之际先后问世的《易纬》中的文字，或系郑玄论《易》中的文字。这一卦气说所涵盖的大多数内容，早已在战国、秦汉时期的相关典籍，如《管子·四时》，《黄帝内经》之《灵枢·九宫八风》，《吕氏春秋·十二纪》，《礼记·月令》，《淮南子》之《天文训》、《时则训》等中先后出现过，只是被两汉易学家们作了新话语系统下的整合融铸与提升，并将其视为《易》符号系统的卦所涵摄符示而已。对于此一卦气说的哲理内涵，笔者仅作了初步的探讨，至于对其作进一步的开掘，容俟诸异日。

^① 孔颖达：《春秋左传正义》卷五十四《定公四年》“夫子语我九言曰”疏，《十三经注疏》，中华书局1980年版，第2135—2136页。

哲学视野下的京房八宫易学^①

京房（公元前 77—前 37），字君明。本姓李，晓音律，“推律自定为京氏”。^② 是西汉著名易学家，也是对后世发生过重大影响的筮占术士。对于他的是非衡评，历来众说纷纭，莫衷一是。笔者尝试以哲学的视野，对其八宫易学作一番粗浅的探讨，期借此对京氏的衡评提供一得之见。

一

京房的八宫易学，是以其独特的八宫 64 卦的符号系统为基础的。在以哲学的视野具体审视、观照其深层底蕴之前，尚需简要梳理这一符合系统象数本身之所是。就此之所是，约而言之，乃有如下数端：

其一，八宫、八宫卦序与图式。

作为京氏八宫易学基础的这一符号系统，其所运用的 64 卦，与通行本《周易》完全相同，只是给人的第一印象，是与通行本间存在着卦序排列的鲜明差异。

京房的这一 64 卦的符号系统，由八纯别卦统领另 56 别卦。统领方式，一纯卦统领另七别卦构成一宫，八纯卦各统领七别卦而构成八宫。八纯别卦

① 原载《周易研究》2007 年第 6 期。

② 班固：《汉书·眭两夏侯京翼李传》，中华书局 1987 年版，第 3160—3167 页。

乾、震、坎、艮为四阳卦，领起四个阳宫；坤、巽、离、兑为四阴卦，领起四个阴宫。各宫中的八别卦，则依本宫卦、一世卦、二世卦、三世卦、四世卦、五世卦、游魂卦、归魂卦为序；八宫则依乾宫一、震宫二、坎宫三、艮宫四、坤宫五、巽宫六、离宫七、兑宫八为次，先阳宫而后阴宫。

䷍大有	䷢晋	䷖剥	䷓观	䷋否	䷗遯	䷫姤	䷀乾	乾宫
䷐随	䷛大过	䷯井	䷭升	䷟恒	䷧解	䷌豫	䷲震	震宫
䷆师	䷣明夷	䷶丰	䷰革	䷾既济	䷌屯	䷻节	䷜坎	坎宫
䷴渐	䷄中孚	䷉履	䷔睽	䷮损	䷌大畜	䷧贲	䷁艮	艮宫
䷇比	䷄需	䷪夬	䷡大壮	䷊泰	䷒临	䷗复	䷁坤	坤宫
䷥蛊	䷔颐	䷔噬嗑	䷘无妄	䷩益	䷤家人	䷌小畜	䷸巽	巽宫
䷌同人	䷅讼	䷺涣	䷃蒙	䷿未济	䷱鼎	䷷旅	䷝离	离宫
䷵归妹	䷽小过	䷎谦	䷶蹇	䷞咸	䷬萃	䷮困	䷹兑	兑宫
归魂卦	游魂卦	五世卦	四世卦	三世卦	二世卦	一世卦	本宫卦	八宫

于是，京房的八宫 64 卦的符号系统，具体开显为乾一、姤二、遯三、否四、观五、剥六、晋七、大有八、震九、豫十、……谦六十二、小过六十三、归妹六十四之序。而通观今存《京氏易传》，各宫的本宫卦分别居于八个特定的时空之位上：乾西北，震正东，坎正北，艮东北，坤西南，巽东南，离正南，兑正西。《京氏易传》中，于乾即有云：“居西北之分野，阴阳相战之地。”^① 于震有云：“出自东方。”^② 于坎有云：“北方之卦也。”^③ 于坤有云：“西南方之卦。”^④ 于巽有云：“东南向明，齐肃阴阳。”^⑤ 于兑有云：“二阴合体，积于西郊。”^⑥ 64 卦遂基于其中的八个本宫卦环绕成一圆形图式，可名之曰京氏八宫 64 卦圆形图式。

其二，各宫诸卦名谓之由来及其世应之交。

① 《文渊阁四库全书》第 808 册，（台北）台湾商务印书馆影印 1983 年版，第 441 页。

② 《文渊阁四库全书》第 808 册，（台北）台湾商务印书馆影印 1983 年版，第 444 页。

③ 《文渊阁四库全书》第 808 册，（台北）台湾商务印书馆影印 1983 年版，第 447 页。

④ 《文渊阁四库全书》第 808 册，（台北）台湾商务印书馆影印 1983 年版，第 453 页。

⑤ 《文渊阁四库全书》第 808 册，（台北）台湾商务印书馆影印 1983 年版，第 456 页。

⑥ 《文渊阁四库全书》第 808 册，（台北）台湾商务印书馆影印 1983 年版，第 462 页。

每宫统领另七卦者为本宫之本，称本宫卦。而由本宫卦诸爻之特定动变所成之卦，分别称该宫之一世卦、二世卦、……游魂卦、归魂卦。由本宫卦初爻动变所成之卦，称该宫之一世卦。动变所成的初爻，为该卦之世爻。别卦由经卦重叠所成。经卦重叠所成别卦的诸爻，遂有了爻位上的对应关系：初爻与四爻，二爻与五爻，三爻与上爻，因其各为下上两个经卦的初、中、上爻，而彼此在爻位上互应。与世爻具有爻位上相应关系的爻，就称应爻。一世卦的应爻即为四爻。本宫卦接续动变至于二爻，所成之卦称该宫之二世卦。世爻在二爻，应爻在五爻。以此类推，本宫卦接续动变至于五爻，所成之卦称该宫之五世卦。世爻在五爻，应爻在二爻。动变至于五爻，不再接续向上推进，而是反转回来，由该宫五世卦之四爻发生动变。本宫卦四爻之本来面目得以恢复。唯恢复者仅此一爻，宛若游魂，故而所成之卦称该宫之游魂卦。世爻在四爻，应爻在初爻。在游魂卦的基础上，接续反向动变，以至游魂卦下卦三爻全变。借此全变，本宫卦下卦之本来面目得以恢复。下卦符示内，故而宛若魂有所归，所成之卦遂称该宫之归魂卦。世爻在三爻，应爻在上爻。而本宫卦世爻在上爻，应爻在四爻。世爻是一卦在一宫中充任自一世卦至归魂卦八个不同角色的决定者，为该卦的基本表征；而应爻，则为与世爻构成显豁应和关系者。世爻之居世，应爻之应之，其至显而关乎世运者成为主角。它们是：世爻居世或应爻应之，在初爻曰元士，在二爻曰大夫，在三爻曰三公，在四爻曰诸侯，在五爻曰天子，在上爻曰宗庙。故京氏全以此六者点示世应之爻。

其三，八宫各卦诸爻所纳之干支。

八宫 64 卦的 384 爻，各纳十天干与十二地支中的特定一干一支。诸卦各爻所纳之干支，以作为各宫本宫卦的八纯卦所纳之干支为准，即诸卦各爻所纳之干支，与八纯卦同位之爻所纳相同。干支皆有阴阳之分，位序为奇数者属阳，偶数者属阴。甲、丙、戊、庚、壬为五阳干，乙、丁、己、辛、癸为五阴干；子、寅、辰、午、申、戌为六阳支，丑、卯、巳、未、酉、亥为六阴支。八纯卦阳卦纳阳干、阳支，阴卦纳阴干、阴支。其所纳之干，乾内卦三爻皆纳甲、外卦三爻皆纳壬，坤内卦三爻皆纳乙、外卦三爻皆纳癸；震之六爻皆纳庚，巽之六爻皆纳辛；坎之六爻皆纳戊，离之六爻皆纳己；艮之六爻皆纳丙，兑之六爻皆纳丁。所谓“分天地乾坤之象，益之以甲乙、壬

癸。震、巽之象配庚、辛，坎、离之象配戊、己，艮、兑之象配丙、丁”。^①其所纳之支，乾自初爻依次纳子、寅、辰、午、申、戌六个阳支，坤自初爻依次纳未、巳、卯、丑、亥、酉六个阴支；震同于乾而自初爻亦依次纳子、寅、辰、午、申、戌六个阳支，巽自初爻依次纳丑、亥、酉、未、巳、卯六个阴支；坎自初爻依次纳寅、辰、午、申、戌、子六个阳支，离自初爻依次纳卯、丑、亥、酉、未、巳六个阴支；艮自初爻依次纳辰、午、申、戌、子、寅六个阳支，兑自初爻依次纳巳、卯、丑、亥、酉、未六个阴支。八纯卦所纳干支既已确定，其余 56 卦所纳干支即不难正定。任举一卦，如同人卦（䷌），下卦为离，与八纯卦中离之下卦三爻所纳同，初爻己卯，二爻己丑，三爻己亥；上卦为乾，与八纯卦中乾之上卦所纳同，四爻壬午，五爻壬申，上爻壬戌。以上各卦所纳之干有十，而甲居十干之首，以所纳之甲以赅其余九干，而称此纳干之说曰纳甲。支是辰的表征，爻所纳之支遂称爻辰。干与支之间，前者统摄后者，于是爻之纳辰又被涵盖于纳甲之内。因之，言纳甲，则爻之纳辰即在其中矣。

其四，八宫各卦诸爻所纳之五行及其与本宫卦间所彰显之关系。

干支与五行对应：甲、乙木，丙、丁火，戊、己土，庚、辛金，壬、癸水；子水，丑土，寅、卯木，辰土，巳、午火，未土，申、酉金，戌土，亥水。《淮南子·天文训》所谓：“甲乙寅卯，木也。丙丁巳午，火也。戊己四季，土也。庚辛申酉，金也。壬癸亥子，水也。”^②“四季”指的就是丑、辰、未、戌。于是纳甲内在地涵蕴着纳五行。八宫 64 卦诸爻所纳之五行，撇开所纳之干不论，而依所纳之支正定。例如上所言同人卦，初爻卯而纳木，二爻丑而纳土，三爻亥而纳水，四爻午而纳火，五爻申而纳金，上爻戌而纳土。五行之间，具有一定的生克关系：“五行者，五官也，比相生而间相胜也。”^③依照木、火、土、金、水、木、火……之序，五行之间，相比邻者前一行生后一行；间隔一行者，前一行克后一行：木生火，火生土，土生金，金生水，水生木；木克土，火克金，土克水，金克木，水克火。八宫

① 《文渊阁四库全书》第 808 册，（台北）台湾商务印书馆影印 1983 年版，第 446 页。

② 何宁：《淮南子集释》，中华书局 1998 年版，第 277 页。

③ 苏舆：《春秋繁露义证·五行相生第五十八》，中华书局 1992 年版，第 362 页。

64 卦系列中，本宫卦有所表征的五行，其所统摄的各卦诸爻也有其所纳之五行，两种五行间就彰显出相应的生克关系。这种生克关系，昭示了一宫中各卦诸爻与本宫卦间的关系。本宫卦所表征的五行，乾、兑为金，坤、艮为土，震、巽为木，坎为水，离为火。是以，于乾，京氏云“属金”^①；于坤云“属土”^②；于震云“属于木德”^③；于兑有云“纯金用体”^④；……由此，一宫中各卦诸爻与本宫卦间彰显出如下的关系：“八卦，鬼为系爻，财为制爻，天地为义爻，福德为宝爻，同气为专爻。”^⑤就此，三国时期吴易学家与军事家陆绩注云：“天地即父母也”；“福德即子孙也”；“（同气为专爻，）兄弟爻也”。^⑥“系爻”，即对本宫卦形成牵制作用的爻；“制爻”，即为本宫卦所统摄、控制的爻；“义爻”，即对本宫卦具有恩义意义的爻；“宝爻”，即对本宫卦具有珍宝意义的爻；“专爻”，即对本宫卦意向专一而彼此相互投契的爻。本宫卦所属五行表征我；而由本宫卦所统摄的一宫中各卦诸爻所纳之五行，则表征与我存在各种关系的因素。依据五行间的关系，克我之爻即为系爻，其所表征者为鬼，后世易家称官鬼；我克之爻即为制爻，其所表征者为财，后世易家称妻财；生我之爻即为义爻，其所表征者为天地或父母；我生之爻即为宝爻，其所表征者为福德，后世易家称子孙；与我五行相同之爻即为专爻，其所表征者为同气，后世易家称兄弟。在对乾的论论中，京房就具体开示过一宫中各卦诸爻与本宫卦间所存在的上述关系：“水配位为福德，木入金乡居宝贝，土临内象为父母，火来四上嫌相敌，金入金乡木渐微。”^⑦乾为乾宫的本宫卦，于五行为金，表征我；乾六爻所纳之五行，则表征与我具有各种关系的因素。具言之，乾六爻所纳五行，初爻子水，二爻寅木，三爻辰土，四爻午火，五爻申金，上爻戌土。金生水，则初爻为我之所生，即为宝爻，而表征福德；金克木，则二爻为我之所克，即为

① 《文渊阁四库全书》第 808 册，（台北）台湾商务印书馆影印 1983 年版，第 441 页。

② 《文渊阁四库全书》第 808 册，（台北）台湾商务印书馆影印 1983 年版，第 453 页。

③ 《文渊阁四库全书》第 808 册，（台北）台湾商务印书馆影印 1983 年版，第 444 页。

④ 《文渊阁四库全书》第 808 册，（台北）台湾商务印书馆影印 1983 年版，第 462 页。

⑤ 《文渊阁四库全书》第 808 册，（台北）台湾商务印书馆影印 1983 年版，第 466 页。

⑥ 《文渊阁四库全书》第 808 册，（台北）台湾商务印书馆影印 1983 年版，第 466 页。

⑦ 《文渊阁四库全书》第 808 册，（台北）台湾商务印书馆影印 1983 年版，第 441 页。

制爻，表征财而称宝贝；土生金，则三爻生我，即为义爻，而表征父母；火克金，则四爻克我，即为系爻，而表征鬼，成为与我具有相敌对、相抗衡嫌疑的因素；金与金五行属性同，则五爻即为专爻，而表征同气，二金相投，金又克木，木之势力趋于衰微，自属必然。上爻又为土而生我，与三爻一样，为义爻而表征父母，无须赘言，而京氏遂不再予以论论。京氏之前，就传世文献言之，最早基于五行间的生克关系而论及上述类似关系的，当属《淮南子·天文训》：“子生母曰义，母生子曰保，子母相得曰专，母胜子曰制，子胜母曰困。以胜击杀，胜而无报；以专从事，【专】而有功；以义行理，名立而不堕；以保畜养，万物蕃昌；以困举事，破灭死亡。”^①“子母”，这里分别指涉天干与地支：干与支相比较而言，干更根本，犹如树之根干而喻称之以母；支则因干而立，犹如树之枝条而喻称之以子。干与支皆有与其相对应的五行，二者相互匹配所成的60甲子中，其五行间遂形成了一定的生克关系。这种生克关系，即昭示出干与支的关系。所谓“义”、“专”、“制”，完全同于京氏；而“保”即“宝”也，“困”与“系”之蕴意亦同。所不同者，《淮南子》所言是60甲子中干与支的关系，京氏所言则是易学话语系统内一宫之中本宫卦与各卦诸爻间的关系。

其五，卦爻之飞伏。

飞伏，是京氏八宫易学中的一项极为重要的内容。飞谓显、见；伏谓隐、不见。二者所指涉的，分别是卦中爻之朗然可见者与隐而不显者。是以《京氏易传》卷上论乾时云：“六位纯阳，阴象在中。……阳实阴虚，明暗之象，阴阳可知。”^②卷中论坤时云：“阴中有阳，气积万象。”^③阳见则阴伏，阴见则阳伏。乾卦六爻纯阳，阳见，阴则伏于其下；坤卦六爻纯阴，阴见，阳则伏于其内。是以乾卦六爻之阳下，隐伏着坤卦的六爻之阴；坤卦六爻之阴内，隐伏着乾卦六爻之阳。在京氏八宫易学体系中，所论究的，主要是诸卦世爻的飞伏问题。就此，京氏认为，本宫卦世爻上爻为飞，与其相对待的另一纯卦的世爻上爻则为伏；一世卦世爻初爻为飞，此爻得以

① 何宁：《淮南子集释》，中华书局1998年版，第277页。文字略有改动。

② 《文渊阁四库全书》第808册，（台北）台湾商务印书馆影印1983年版，第441页。

③ 《文渊阁四库全书》第808册，（台北）台湾商务印书馆影印1983年版，第453页。

变来的本宫卦之初爻则为伏；二世卦世爻二爻为飞，此爻得以变来的本宫卦之二爻则为伏；三世卦世爻三爻为飞，此爻得以变来的本宫卦之三爻则为伏；四世卦世爻四爻为飞，此爻得以变来的本宫卦之四爻则为伏；五世卦世爻五爻为飞，此爻得以变来的本宫卦之五爻则为伏；游魂卦世爻四爻为飞，此爻得以变来的本宫五世卦之四爻则为伏；归魂卦世爻三爻为飞，此爻得以变来的本宫游魂卦之三爻则为伏。爻居于卦中，是以在论及世爻的飞伏问题时，京氏所明确言及的，是世爻所在经卦的飞伏。就此，京氏开示，本宫卦，世爻所在上卦为飞，与其相对待的另一纯卦的世爻上爻所在上卦即为伏；一世卦，世爻初爻所在下卦为飞，此爻得以变来的本宫卦初爻所在下卦即为伏；二世卦，世爻二爻所在下卦为飞，此爻得以变来的本宫卦二爻所在下卦即为伏；三世卦，世爻三爻所在下卦为飞，此爻得以变来的本宫卦三爻所在下卦即为伏；四世卦，世爻四爻所在上卦为飞，此爻得以变来的本宫卦四爻所在上卦即为伏；五世卦，世爻五爻所在上卦为飞，此爻得以变来的本宫卦五爻所在上卦即为伏；游魂卦，世爻四爻所在上卦为飞，此爻得以变来的本宫五世卦四爻所在上卦即为伏；归魂卦，世爻三爻所在下卦为飞，此爻得以变来的本宫游魂卦三爻所在下卦即为伏。通观传世《京氏易传》，京氏于各卦的飞伏，皆以“与某为飞伏”的表达方式，全部作了诠释。表达方式虽同，某字所指涉的飞伏角色意涵却存在鲜明差异，稍不留神，解读者即会顿生如坠五里雾中之感。其中，在言及本宫卦、游魂卦与归魂卦的飞伏时，此某指的是伏卦；而在言及一世卦至五世卦的飞伏时，此某指的则是飞卦。兹举震宫八卦为例。《京氏易传》卷上，于本宫卦震云：“与巽为飞伏。”^① 巽谓伏卦，世爻所在震则为飞卦。于一世卦豫（䷏）云：“与坤为飞伏。”^② 坤谓世爻所在飞卦即内卦，伏卦则为本宫卦内卦之震。于二世卦解（䷧）云：“与坎为飞伏。”^③ 坎谓世爻所在飞卦即内卦，伏卦仍是上所言震。于三世卦恒（䷟）云：“与巽为飞伏。”^④ 巽谓世爻所在飞

① 《文渊阁四库全书》第808册，（台北）台湾商务印书馆影印1983年版，第444页。

② 《文渊阁四库全书》第808册，（台北）台湾商务印书馆影印1983年版，第444页。

③ 《文渊阁四库全书》第808册，（台北）台湾商务印书馆影印1983年版，第445页。

④ 《文渊阁四库全书》第808册，（台北）台湾商务印书馆影印1983年版，第445页。

卦即内卦，伏卦仍是上所言震。于四世卦升（䷭）云：“与坤为飞伏。”^① 坤谓世爻所在飞卦即外卦，伏卦则为本宫卦上卦之震。于五世卦井（䷯）云：“与坎为飞伏。”^② 坎谓世爻所在飞卦即外卦，伏卦则为上所言震。于游魂卦大过（䷛）云：“与坎为飞伏。”^③ 此坎则谓伏卦，为五世卦的外卦，飞卦则是世爻所在外卦兑。于归魂卦随（䷐）云：“与巽为飞伏。”^④ 巽谓伏卦，飞卦则是世爻所在内卦震。于是可以看出，“与某为飞伏”，当某指伏卦时，是因飞卦显然可见而无须言；当某指飞卦时，则因伏卦显然可明而无需言！而且互为飞伏之卦，飞伏的角色也是可以相互转换的。由是亦略可窥见古人惜墨如金、秉《系辞上传》所谓“神而明之，存乎其人”理念之一斑。当然，此处必须特别指出的是，京氏明确所言虽是世爻所在经卦的飞伏问题，但是，他所关注的焦点，乃是世爻的飞伏问题；换言之，他之明确言及世爻所在经卦的飞伏问题，最终目的乃是暗示人们世爻的飞伏问题。陆绩之注，即凸显了这一点。例如，于乾，京氏云：“与坤为飞伏。”^⑤ 陆注：“壬戌土，癸酉金。”^⑥ 于大畜（䷙），京氏云：“与乾为飞伏。”^⑦ 陆注：“甲寅木，丙午火。”^⑧ 于渐（䷴），京氏云：“与兑为飞伏。”^⑨ 陆注：“丙申金，丁丑土。”^⑩ 乾为乾宫本宫卦，世爻在上爻，其所在的上卦为乾；与乾相对待的八纯别卦坤之上爻，所在上卦为坤。乾飞而坤伏，故言“与坤为飞伏”。坤谓伏卦。乾上爻所纳干支为壬戌，五行为土；坤上爻所纳干支为癸酉，五行为金。言“壬戌土，癸酉金”，意在点明“与坤为飞伏”昭示的乃是乾世爻上爻之为飞与坤上爻之为伏。大畜为艮宫二世卦，世爻在二爻，所纳干支为甲寅，五行为木，其所在下卦为乾；此爻所得以变来的本宫卦艮二爻所纳干支为丙午，五行为火，所在下卦为艮。乾飞而艮伏，故言“与乾为飞伏”。

① 《文渊阁四库全书》第808册，（台北）台湾商务印书馆影印1983年版，第445页。

② 《文渊阁四库全书》第808册，（台北）台湾商务印书馆影印1983年版，第446页。

③ 《文渊阁四库全书》第808册，（台北）台湾商务印书馆影印1983年版，第446页。

④ 《文渊阁四库全书》第808册，（台北）台湾商务印书馆影印1983年版，第446页。

⑤ 《文渊阁四库全书》第808册，（台北）台湾商务印书馆影印1983年版，第441页。

⑥ 《文渊阁四库全书》第808册，（台北）台湾商务印书馆影印1983年版，第441页。

⑦ 《文渊阁四库全书》第808册，（台北）台湾商务印书馆影印1983年版，第450页。

⑧ 《文渊阁四库全书》第808册，（台北）台湾商务印书馆影印1983年版，第450页。

⑨ 《文渊阁四库全书》第808册，（台北）台湾商务印书馆影印1983年版，第452页。

⑩ 《文渊阁四库全书》第808册，（台北）台湾商务印书馆影印1983年版，第452页。

乾谓飞卦。言“甲寅木，丙午火”，则意在点明“与乾为飞伏”昭示的乃是大畜世爻二爻之为飞与艮二爻之为伏。渐为艮宫归魂卦，世爻在三爻，所纳干支为丙申，五行为金，其所在下卦为艮；此爻所得以变来的本宫游魂卦中孚（䷼）三爻所纳干支为丁丑，五行为土，所在下卦为兑。艮飞而兑伏，故言“与兑为飞伏”。兑谓伏卦。言“丙申金，丁丑土”，则意在点明“与兑为飞伏”昭示的乃是渐世爻三爻之为飞与中孚三爻之为伏。唯传世的《京氏易传》两处当有讹误。一处是卷上论乾宫游魂卦晋（䷢）时云：“与离为飞伏。”^①“离”当作“艮”，陆注“己酉金，丙戌土”^②则不误。徐昂先生本亦正作“艮”^③。一处是卷中论巽宫游魂卦颐（䷚）时云：“与震为飞伏。”^④“震”当作“离”，陆注“丙戌土，己酉金”^⑤亦不误。就此，徐昂先生亦云：“原《传》‘与震为飞伏’，‘震’当作‘离’。”^⑥因这两处讹误事关对于京氏八宫易学的整体真切把握，故不得已特予点出。

二

初步梳理、解析了京氏八宫易学象数本身表层之所是的基本内容之后，我们再进而尝试将其置于哲学的视阈中，对其内在深层的所以是作一番力所能及的粗浅探究。

首先，京氏重建了易学天人之学的基本架构。

易学史上，“十翼”及与其相关的类乎帛书《易传》等其他传世、已佚与因考古发掘而重见天日的文献著述，第一次具有里程碑意义的对于《周易》古经的系统创造性诠释与转化，令易学首度开显出它的以三才之道为核心、涵纳天地人物、通贯古今往来、着眼价值应然之境的高度哲学性的天人之学品格。这一品格，最终成功毓化了儒学，使儒学通体具备了这一鲜明

① 《文渊阁四库全书》第808册，（台北）台湾商务印书馆影印1983年版，第443页。

② 《文渊阁四库全书》第808册，（台北）台湾商务印书馆影印1983年版，第443页。

③ 徐昂：《京氏易传笺》卷一，翰墨林书局1944年版。

④ 《文渊阁四库全书》第808册，（台北）台湾商务印书馆影印1983年版，第458页。

⑤ 《文渊阁四库全书》第808册，（台北）台湾商务印书馆影印1983年版，第458页。

⑥ 徐昂：《京氏易传笺》卷二，翰墨林书局1944年版。

品格与传统。在经学自汉武帝时代起成为汉代学术的主流思潮与官方法定意识形态之后，其影响所及，令经学在整体上成为高度哲学性的天人之学，而其各分支也在各自特有的话语系统所营造起的语境下彰显着天人之学的底蕴，殊途同归般开放互通着，趋于一彼此角色定位相对明确、相互依存而不可有一或缺之有机宏大系统；易学本身的地位，也因此最终被提升到无以复加的至高无上之境，成为经学各分支所蕴含的构成经学整体哲学文化价值系统的诸要素之终极根基与本原：“六艺之文，《乐》以和神，仁之表也；《诗》以正言，义之用也；《礼》以明体，明者著见，故无训也；《书》以广听，知之术也；《春秋》以断事，信之符也。五者，盖五常之道，相须而备，而《易》为之原。故曰：‘《易》不可见，则乾坤或几乎息矣。’言与天地为终始也。”^① 各分支因之鲜明地拥有了共同的时代哲学文化之终极精神归趋，而在儒家究天人之际、通古今之变、成一代盛治的王道政治之人文诉求下，开显出天道为人道之终极价值根基、本天道以立人道、法天道以成教化而平天下的天人关系基本理念；作为经学文本依据的诸部经典，也由此成为法天地以设政教的王者之书：“《六艺》者，王教之典籍，先圣所以明天道，正人伦，致至治之成法也。”^② 而在促成经学跃为时代主潮和官方法定意识形态方面起到关键性作用的人物董仲舒，作出了全面开风气之先的重大引领贡献：“仲舒遭汉承秦灭学之后，《六经》离析，下帷发愤，潜心大业，令后学者有所统壹，为群儒首。”^③ “汉兴，承秦灭学之后，景、武之世，董仲舒治《公羊春秋》，始推阴阳，为儒者宗。”^④ 作为《春秋》公羊学大师，他令春秋学具备了天人之学的基本品格，并基于此开启了其后法天地以设政教、明天人以立王道的汉代经学的基本方向，当之无愧地成为该时代经学整体哲学文化价值系统的奠基人。他称：“谨案《春秋》之文，求王道之端，得之于正。正次王，王次春。春者，天之所为也；正者，王之所为也。其意曰，上承天之所为，而下以正其所为，正王道之端云尔。然则王者欲有所

① 班固：《汉书·艺文志》，中华书局1987年版，第1723页。

② 班固：《汉书·儒林传》，中华书局1987年版，第3589页。

③ 班固：《汉书·董仲舒传》，中华书局1987年版，第2526页。

④ 班固：《汉书·五行志上》，中华书局1987年版，第1317页。

为，宜求其端于天。天道之大者在阴阳。”^① 又称：“天者群物之祖也，故遍覆包函而无所殊，建日月风雨以和之，经阴阳寒暑以成之。故圣人法天而立道，亦溥爱而亡私，布德施仁以厚之，设谊立礼以导之。”^② 包括董仲舒在内的一批杰出经学大师，以其天人之学的终极视阈，基于强烈家国天下情怀下时代问题意识之高度自觉，有了士大夫全新角色意识之高度自觉。众所周知，在先秦礼崩乐坏局面下和诸侯争霸称雄格局中开始登上历史舞台的新兴士阶层，作为以往文化学术的解构、梳理者与未来文化学术的建构、开启、引领者，作为文化意识宇宙中的精英和超凡卓萃的智者，彰显出引领文化学术之方向、构设治国安邦之方略、充任诸侯王之师而不臣服后者^③的角色意识之觉醒与自觉。而在经历了由东周列国向嬴秦空前大一统的帝制之重大历史转型以及因暴政之实施而致秦帝国国祚不永、刘氏汉王朝因之而兴之后，作为源自于先秦士阶层中占有举足轻重地位的一派，亦即儒家一派，而在基于该派基本人文价值理念和王道理想、复又创造性地融摄、整合了百家诸子其他相关思想而转型为新时代的儒家士大夫的董仲舒们，既理性直面社会人生当下之现实，更着眼于其长远之未来，经过砣砣的历史性反思与省察，其角色意识，最终凸显于平治天下之域，彰显为以天下为己任而兼善天下的庄严担当，定位在首先是大一统帝制下起积极助力的贤臣，然后更重要的是作为先王、先圣经典之合法诠释者而代先王、先圣立言，成为帝王平治天下、化民成俗、正定人生的实际导师。正是因此角色意识之高度自觉，才与之相伴而生了凸显王道向度的经典诠释学。经学是儒学的一种表现形态，而儒学在先秦时期虽甚显赫，但毕竟是未被官方所接纳的诸子学之一；而在上述经典诠释学下，儒学也就实现了由普通子学向显赫官学的重大历史转换。

基于上述经典诠释学理路，所谓“始推阴阳，为儒者宗”，指的是董仲舒以阴阳五行学说为主线，重建了儒家的整体天人宇宙图景，开显出天人万象皆以阴阳五行为基本构成要素的天人一体同构的天人合一图景与天人合一学说。这一图景与学说，成为其后经学的基本主张，也因此典型体现了汉代

① 班固：《汉书·董仲舒传》，中华书局1987年版，第2501—2502页。

② 班固：《汉书·董仲舒传》，中华书局1987年版，第2515页。

③ 与当政者不合作者除外；或一如《孟子·告子下》孟子所言“教亦多术矣，予不屑之教诲也者，是亦教诲之而已矣”，不屑为之师实已间接为之师矣。

天人合一学说的突出特征。正是有鉴乎此，余敦康先生称：董仲舒“把儒家的文化价值理想纳入阴阳家的世界图式之中，领导发动了一场波及整个经学的思想变革”。^①所言甚是。

诞生于这样一个时代的京房，同样具备了上述士大夫角色意识之高度自觉，秉持着同样的经典诠释学理念与天人合一图景及学说。

在传世的“十翼”所开示的易学整体天人宇宙学说中，阴阳论是其核心，三才之道是其具体展开。是故《系辞上传》称：“一阴一阳谓之道。”《庄子·天下篇》称：“《易》以道阴阳。”而《系辞下传》与《说卦传》则分别言：“《易》之为书也，广大悉备。有天道焉，有人道焉，有地道焉。兼三才而两之，故六。六者非它也，三才之道也。”“昔者圣人之作《易》也，将以顺性命之理，是以立天之道，曰阴与阳；立地之道，曰柔与刚；立人之道，曰仁与义。兼三才而两之，故《易》六画而成卦。分阴分阳，迭用柔刚，故《易》六位而成章。”五行学说在其中并未真正彰显。而帛书《易传》的《要》中，五行字眼的出现，则分外耀人眼目。该篇在孔子对二三子诠释损（䷨）、益（䷩）二卦意涵的名义下称：“故《易》（又）【有】天道焉，而不可以日月（生）【星】辰称也，故为之以阴阳；（又）【有】地道焉，不可以水、火、金、土、木尽称也，故律之以柔刚；（又）【有】人道焉，不可以父子、君臣、夫妇、先后尽称也，故要之以上下；（又）【有】四时之变焉，不可以万（勿）【物】尽称也，故为之以八卦。故《易》之为书也，一类不足以（亟）【极】之，变以备其（请）【情】者也，故谓之《易》。（又）【有】君道焉，五官、六府不足以尽称之，五正之事不足以至之，而《诗》、《书》、《礼》、《乐》不口百篇，难以致之。”^②其中所传达出的重要讯息是，其一，五行是展现地道的基本要素，但又不足以涵盖由柔与刚所表征之地道的全部丰赡意蕴；其二，《易》涵纳一切，包括涵纳其他诸经难以尽其意蕴的君道，是其后“五者，盖五常之道，相须而备，而《易》为之原”理念的滥觞。

^① 余敦康：《内圣外王的贯通》，学林出版社1997年版，第455页。

^② 陈鼓应：《道家文化研究》（第三辑），上海古籍出版社1993年版，第435页。标点为笔者略作改动。

京氏则准依董仲舒所重建起的儒家天人合一图景与学说，创造性地诠释、转化了《易》，令阴阳五行学说，成为通贯易学整体天人宇宙学说的核心；五行学说，在其中得以首次全面彰显，并取得显赫中心地位；三才之道，又衍展为天、地、人、鬼之道；《易》之为书，也被明确定位为王者之书。

他称：“夫《易》者，象也；爻者，效也。圣人所以仰观俯察，象天地日月星辰草木万物。顺之则和，逆之则乱。”^① 又称：“新新不停，生生相续。故淡泊不失其所，确然示人。阴阳运行，一寒一暑；五行互用，一吉一凶。以通神明之德，以类万物之情。故《易》所以断天下之理，定之以人伦，而明王道。”^② 由此，以八宫 64 卦为符号系列，涵摄符示阴阳、五行、天地人鬼之道，而以阴阳、五行为基线，贯通天地人鬼之道，凸显王道之终极旨归，彰显王者之书的《易》之学术品格，成了京氏八宫易学、从而也是京氏视阈中之易学天人之学的基本架构。

在具体论八宫诸卦时，京氏皆凸显了阴阳、五行这一基线。举例以言，于乾宫本宫卦乾云：“纯阳用事，象配天。……天六位，地六气，六象六包，四象分万物，阴阳无差，升降有等。”^③ 于坤宫本宫卦坤云：“纯阴用事，象配地。……阴阳二气，天地相接。……升降反复，不能久处。千变万化，故称乎易。易者变也，阴极则阳来，阴消则阳长。衰则退，盛则战。”^④ 于兑宫归魂卦归妹（䷵）有云：“阴阳运动，适当何爻，或阴或阳，或柔或刚，升降六位，非取一也。”^⑤ 以上以阴阳为基线者也。而其以五行为基线，更是自不待言。各宫中的本宫卦，有所表征的五行；宫中诸卦之各爻，又纳而涵摄符示着五行；卦之五行与爻之五行间，复彰显出相应之关系。可见，离开了五行，京氏八宫易学简直就不复存在。前文所提及的乾宫本宫卦乾，其卦与爻之五行及彼此间的关系，就是以五行为基线的一个典型例证。其他之例，不再赘举。正是基于此，京氏综论道：“八卦分阴阳、六位、五

① 《文渊阁四库全书》第 808 册，（台北）台湾商务印书馆影印 1983 年版，第 465 页。

② 《文渊阁四库全书》第 808 册，（台北）台湾商务印书馆影印 1983 年版，第 467 页。

③ 《文渊阁四库全书》第 808 册，（台北）台湾商务印书馆影印 1983 年版，第 441 页。

④ 《文渊阁四库全书》第 808 册，（台北）台湾商务印书馆影印 1983 年版，第 453 页。

⑤ 《文渊阁四库全书》第 808 册，（台北）台湾商务印书馆影印 1983 年版，第 465 页。

行，光明四通，变易立节。天地若不变易，不能通气。五行迭终，四时更废。变动不居，周流六虚。上下无常，刚柔相易。不可以为典要，惟变所适。”^①

而在具体开示八宫各卦所涵摄符示的天、地、人、鬼之道问题上，京氏以孔子的名义称：“有四易：一世、二世为地易，三世、四世为人易，五世、六世为天易，游魂、归魂为鬼易。”^②“六世”，清儒惠栋校正为“八纯”，并称：“八纯，俗本作六世，讹。”^③作为近世杰出汉易专家的徐昂先生则云：“八卦各主一宫，自初爻变至第五爻，五世以成。四返为游魂，三复为归魂。上爻宗庙虽不变，而推究阴阳之穷极，乾宫五世剥卦消阳至极则成坤，坤宫五世夬卦决阴至极则成乾；震宫五世井卦上爻入阳则成巽，巽宫五世噬嗑上爻入阴则成震；坎宫五世丰卦上爻入阳则成离，离宫五世涣卦上爻入阴则成坎；艮宫五世履卦上爻入阴则成兑，兑宫五世谦卦上爻入阳则成艮。故乾本坤宫六世，坤本乾宫六世；震本巽宫六世，巽本震宫六世；坎本离宫六世，离本坎宫六世；艮本兑宫六世，兑本艮宫六世。而此八卦各为一宫之主，散开独立，其阴阳变（北）【化】终始之理固无往而不贯也。”^④笔者以为，易者变也，与易相对待的则是经或常。以一宫为一相对独立之单元，则本宫卦为该宫之常，世爻在上爻，涵摄符示该宫涵摄符示之域下的天道之常；而该宫其他各卦，皆因此常变易所成，故有“天易”、“地易”、“人易”、“鬼易”之称。作为本宫卦基本表征的上爻发生动变后，该卦即转化为与其相对待的作为另一宫本宫卦的纯卦；此一纯卦，盖即京氏所称的六世卦。一宫内一世卦、二世卦涵摄符示天道之常变易后所展现为的地道，三世卦、四世卦涵摄符示天道之常变易后所展现为的人道；五世卦、六世卦涵摄符示天道之常变易后仍以天道的形式所展现的一切；游魂卦、归魂卦涵摄符示天道之常变易后向自身回归所展现为的鬼道。

其次，京氏透过乾坤生六子、八纯本宫卦生 64 卦系列的独特易学符号形式，涵摄符示了整体天人宇宙间万物万象的衍生及其与天地间的深层

① 《文渊阁四库全书》第 808 册，（台北）台湾商务印书馆影印 1983 年版，第 466 页。

② 《文渊阁四库全书》第 808 册，（台北）台湾商务印书馆影印 1983 年版，第 466 页。

③ 惠栋：《易汉学·易例》，上海古籍出版社 1990 年版，第 40 页。

④ 徐昂：《京氏易传笺》卷三《八宫世魂》，翰墨林书局 1944 年版。

关系。

《说卦传》“乾，天也，故称乎父；坤，地也，故称乎母。震一索而得男，故谓之长男；巽一索而得女，故谓之长女。坎再索而得男，故谓之中男；离再索而得女，故谓之中女。艮三索而得男，故谓之少男；兑三索而得女，故谓之少女”一段文字，开示了一种经卦系统的乾坤生六子的卦变说。以之涵摄符示了人的世界中，父母与子女间的本原与派生关系；进而更深层地涵摄符示了整体天人宇宙内，天地与万物间的本原与派生关系；昭示出人所置身于其中的这个世界，乃是一个具有内在终极大宇宙亲缘性的有机生存生命的共同体，是一个彼此内在关联而通为一体的有机宇宙大家庭。这个共同体，这个大家庭，成为人的整个生活世界。京氏对于《说卦传》这一卦变说的理路可谓神而明之，妙契乎心。他据此而正定了八纯别卦彼此之间的关系，以及由八纯别卦所领起的八宫彼此之间的关系。就前者言之，乾坤二纯生另六纯，而由乾统三男，坤统三女。就后者言之，八纯复各生七卦，组成八宫。于此八宫，乾坤二宫统摄（究极言之，实即衍生）另六宫，而由乾宫统领另三阳宫，坤宫统领另三阴宫。是以，《京氏易传》中，于乾宫归魂卦大有（䷍）云：“乾生三男，次入震宫八卦。”^①于震宫归魂卦随（䷐）云：“坎降中男而曰坎。”^②于坎宫归魂卦师（䷆）云：“坎之变于艮，艮为少男，少男处卦之末为极也。次入艮卦。”^③于艮宫本宫卦艮云：“乾分三阳为长中少，至艮为少男。”^④于艮宫归魂卦渐（䷴）云：“少男之位，分于八卦，终极阳道也。阳极则阴生，柔道进也。降入坤宫八卦。”^⑤于坤宫归魂卦比（䷇）云：“坤生三女巽离兑，分长中下。以阳求阴，乾之巽为长女。”^⑥于巽宫归魂卦蛊（䷑）云：“巽宫适变入离。……迁入离宫八卦。”^⑦于离宫归魂卦同人（䷌）云：“适离为兑，入少女，分八卦于兑象。”^⑧较之

① 《文渊阁四库全书》第808册，（台北）台湾商务印书馆影印1983年版，第444页。

② 《文渊阁四库全书》第808册，（台北）台湾商务印书馆影印1983年版，第446页。

③ 《文渊阁四库全书》第808册，（台北）台湾商务印书馆影印1983年版，第449页。

④ 《文渊阁四库全书》第808册，（台北）台湾商务印书馆影印1983年版，第450页。

⑤ 《文渊阁四库全书》第808册，（台北）台湾商务印书馆影印1983年版，第452页。

⑥ 《文渊阁四库全书》第808册，（台北）台湾商务印书馆影印1983年版，第456页。

⑦ 《文渊阁四库全书》第808册，（台北）台湾商务印书馆影印1983年版，第459页。

⑧ 《文渊阁四库全书》第808册，（台北）台湾商务印书馆影印1983年版，第462页。

于《说卦传》，京氏的原创性突出表现在本宫卦衍生另七卦上。这里且就爻辰的角度，再作一番深层分析。八宫 64 卦的爻辰由八纯得以正定。而八纯的爻辰，乾坤相对待，自初爻始，乾顺纳六阳辰子、寅、辰、午、申、戌，坤逆纳六阴辰未、巳、卯、丑、亥、酉。震长男同于乾父；坎中男，退一辰而承乾父，初爻不始于子而始于寅，亦顺纳六阳辰；艮少男，退二辰而承乾父，初爻不始于子或寅而始于辰，亦顺纳六阳辰。下卦符示内，上卦符示外。女终归要嫁于外姓。故巽长女，自外卦而承坤母，从四爻纳未始，亦逆纳六阴辰；离中女，自外卦退一爻纳辰而承坤母，从五爻纳未始，亦逆纳六阴辰；兑少女，自外卦退二爻纳辰而承坤母，从上爻纳未始，亦逆纳六阴辰。八纯而外的隶属于八宫中的其他 56 卦，可视为由八纯的下、上经卦间交错重叠而成，其爻辰遂与八纯下、上经卦同位之爻的爻辰同。可见，八纯的爻辰，三男之辰全同于乾父而有位次之异，三女之辰全同于坤母而有位次之别。六子禀于父母而又互有其别，此无疑是对乾坤生六子的又一具体诠释。而其他五十六卦的爻辰，与八纯同位之爻同。八纯中的六子之爻辰，又禀乾父坤母而来。此无疑进一步昭示出乾坤相对待而生 64 卦之旨。乾天而坤地，父天而母地；京氏八宫易学这一意义上的乾坤生六子、乾坤生 64 卦，涵摄符示的与上所及《说卦传》乾坤生六子所涵摄符示的紧密相通而又深化了后者。其深化之处表现在，由经卦范围的乾坤生六子，延伸为别卦范围的乾坤生六子；再继之延伸为八纯生另 56 别卦，昭示乾坤生 64 卦；以此涵摄符示整体天人宇宙内天地与天人万象间远要复杂得多的本原与派生关系、终极大宇宙亲缘关系。这种亲缘关系，包括了人的世界中的亲缘关系，而以后者喻示并诠释了前者。从上述六子爻辰相对于乾坤爻辰的具体正定，即不难捕捉到其所运用的人文亲缘关系的喻示、诠释视角。于是乎，一个人实实在在置身于其中的、成为他的全部完整生活世界的、由天地人鬼及其他复杂天人万象所构成的、彼此具有终极大宇宙亲缘性而内在深层地连通为一体的、无限宏大而又无尽流动变化与生化日新的有机生存生命共同体，有机整体天人宇宙图景，显豁开来。

再者，在京氏那里，依据八个本宫卦所值时空方位而所排列形成的八宫 64 卦圆形图式，乃是一种时空合一而互诤对显的动态流转型立体宇宙图式；这一图式，又涵摄符示了整体天人宇宙内，构成上述有机生存生命共同体与

人的全部完整生活世界的、以天地为本原的生动鲜活而感性具体的天人万象，因乎阴阳二气之消息盈虚、五行之消长生克、物候节气之顺次更替而所发生的年复一年的生化。如果说前述乾坤生六子、八纯本宫卦生 64 卦系列、从而乾坤生 64 卦所涵摄符示的是天人万象与天地间的终极大宇宙亲缘关系本然之所是，那么，此处所涵摄符示的，则是这种关系以这样或那样或直接或间接的方式的具体展开。

《说卦传》另有一段文字：“万物出乎震；震，东方也。齐乎巽；巽，东南也。齐也者，言万物之絜（洁）齐也。离也者，明也，万物皆相见，南方之卦也；圣人南面而听天，向明而治，盖取诸此也。坤也者，地也，万物皆致养焉，故曰：‘致役乎坤。’兑，正秋也，万物之所说也，故曰：‘说言乎兑。’战乎乾；乾，西北之卦也，言阴阳相薄也。坎者，水也，正北方之卦也，劳卦也，万物之所归也，故曰：‘劳乎坎。’艮，东北之卦也，万物之所成终而所成始也，故曰：‘成言乎艮。’”此段文字，诠释、开示了一种八卦方位图式，宋之后被名之曰后天八卦方位，实系一简约的以八卦涵摄符示的时空合一而互诠对显的动态流转型立体宇宙图式。该图式自居正北之坎而居东北之艮、再自艮而居正东之震、再自震而居东南之巽、复自巽而居正南之离，在时节上发生了自正冬而冬春之交、再自冬春之交而正春、再自正春而春夏之交、复自春夏之交而正夏的交替。相应地，阴阳二气中的阳气，经历了一个由微弱而逐渐盛大的过程；阴气，则经历了一个由盛大而逐渐衰弱的过程。换言之，这是一个阳长阴消的过程。而自离而居西南之坤、再自坤而居正西之兑、再自兑而居西北之乾、复自乾而坎，在时节上发生了自正夏而夏秋之交、再自夏秋之交而正秋、再自正秋而秋冬之交、复自秋冬之交而正冬的交替。相应地，阴阳二气中的阳气，经历了一个由盛大而逐渐衰弱的过程；阴气，则经历了一个由微弱而逐渐盛大的过程。换言之，这是一个阴长阳消的过程。万物正是在阴阳的这种此长彼消、此消彼长的消长盈虚、交感变化过程中，具体得以生化的。父天母地的神妙造化之功，就是在此过程中得以具体展现的。

受此图式之启发，自西汉中叶起，汉代易学终于由述的状态中超拔出来，转入作的境域，开始彰显其易学之自我，成功进行了卦气说的原创性易学建构，使该学说成为其后汉代易学基石意义上的主流学说。孟喜是这一学

说的首次全面开显者，焦延寿继之，京氏则于西汉后期而集大成之：孟喜“得《易》家候阴阳灾变书”；“京房受《易》梁人焦延寿。延寿云尝从孟喜问《易》。会喜死，房以为延寿《易》即孟氏学”；“至成帝时，刘向校书，考《易》说，以为诸《易》家说……大谊略同，唯京氏为异，党焦延寿独得隐士之说，托之孟氏，不相与同”。^① 孟喜的卦气说，以《说卦传》图式中居于四方正位上的坎、离、震、兑之别卦为四正卦，统摄另 60 卦，构成一全新的 64 卦圆而排之的同类图式，具体涵摄符示年复一年、月复一月、日复一日阴阳二气之消息、物候节气时序之递嬗，万事万物之生化，故有卦气之名。卦气之气，主指节气，亦指引发节气变化的阴阳二气。孟喜此说或真得之于隐士之手，或更有可能又在隐士之说的基础上将其创造性地重构、升华为一有机系统。焦延寿则将孟喜此说转换为 64 卦值日的占验之术。京氏又据《周易》古经复卦卦辞“反复其道，七日来复”，重新厘定了四正卦统摄下的其他 60 卦的值日之法，并在此卦气说的视阈下，创造性地建构起最能彰显其易学学术之自我的八宫 64 卦圆形图式与八宫易学，令后者成为前者学理的进一步延伸与深化，即此而当之无愧地确立起他作为西汉易学卦气说集大成者乃至西汉象数易学、西汉易学集大成者的地位。

在京氏的这一八宫易学中，六子纯卦及其他 56 卦爻辰的正定，皆因乎乾坤二卦；此前已有言。而乾坤二卦的爻辰，即确立于卦气说之视阈下：“龙德十一月在子，在坎卦，左行；虎刑五月在午，在离卦，右行”；“阴从午，阳从子，子午分行。子左行，午右行”。^② 在孟喜卦气说的圆形图式中，阳气的息长始于坎卦所值仲冬十一月子，阴气的息长始于离卦所值仲夏五月午。在京氏的卦气说理念中，阳顺阴逆。顺则于图式中自左而右，逆则于图式中自右而左。于是，乾阳而自子始顺纳六阳辰；坤阴而自午始逆纳六阴辰，唯午属阳辰，只好下退一辰，自未始逆纳之。而在八宫 64 卦圆形图式中，八宫的本宫卦居于与《说卦传》图式同样的八方之位上，凸显着各自所涵摄符示的五行意蕴。综摄先秦以来的阴阳、五行学说，五行，在汉人那里，本系阴阳二气消息盈虚、交感变化的五种不同展现、实现方式：于春而

① 班固：《汉书·儒林传》，中华书局 1987 年版，第 3599—3601 页。

② 《文渊阁四库全书》第 808 册，（台北）台湾商务印书馆影印 1983 年版，第 466 页。

展现为木气，于夏而实现为火气，于秋而展现为金气，于冬而实现为水气。至于展现为土气，凡有二说：一为前所引《淮南子·天文训》“四季，土也”说，一为《淮南子·时则训》“季夏之月，……盛德在土”^①说。京氏主前说：孟春寅月、仲春卯月，木也；孟夏巳月、仲夏午月，火也；孟秋申月、仲秋酉月，金也；孟冬亥月、仲冬子月，水也；季春辰月、季夏未月、季秋戌月、季冬丑月，土也。五行遂以其当令而旺之状态，成为四时的基本表征。本宫卦所涵摄符示的，即是当令而旺之五行，由是也就意味着其为四时及四时背后阴阳消息状态的涵摄符示者与凸显者。而由本宫卦所统摄的各卦诸爻所涵摄符示的五行，透过与本宫卦涵摄符示当令而旺之五行的对显——借其生克关系而对显，则昭示出其他五行的生旺衰绝的力量消长状态，从而昭示出阴阳与五行以及时节的复杂动态消长更替、天人万象的复杂动态生长收藏、万象与天地亲缘关系的复杂动态实现。这就使得卦气说的气字，开显出五行之气的意涵，并且这一意涵被着力凸显。

复次，阴阳二气、五行之气的消长变化，具体促成了物候节气时序的递嬗，实现了天地对于天人万象的生化。天人万象亦遂皆具备了共同的阴阳五行之构成，所谓天人一体同构。只是构成的比例有异。而在阴阳五行消长变化、天人万象生长收藏推展到特定时段或时点时，即会形成特定格局。每一格局皆有自身之独特特征，皆有在该格局中取得支配地位而决定其特征的因素。在京氏八宫易学的视阈下，八宫各卦所涵摄符示的，就是相关的各种格局；而各卦的世爻，涵摄符示的就是在相关格局中取得支配地位而决定该格局特征的因素。具言之，各宫一世卦、二世卦的 16 卦，涵摄符示的是地道得以朗显的诸格局；三世卦、四世卦的 16 卦，涵摄符示的是人道得以朗显的诸格局；五世卦、六世卦的 16 卦，涵摄符示的是天道本身在变易状态下得以朗显的诸格局；游魂卦、归魂卦的 16 卦，涵摄符示的是鬼道得以朗显的诸格局；本宫卦的八卦，涵摄符示的是天道之常得以朗显的诸格局。世字一字眼分外重要。游魂卦、归魂卦亦可在一定意义上被视为本宫卦的两种世卦。笔者以为，世卦的称谓，当受启于人世血缘之世次与王朝承续之世次以及世道治乱之兴替；其最终开示的，当是天道下贯于天人万象而所开显出的

^① 何宁：《淮南子集释》，中华书局 1998 年版，第 405 页。

终极大宇宙亲缘性世次。本宫卦为一宫之祖，涵摄符示天道朗显的常态格局，其他七卦则涵摄符示此一天道下贯于天人万象而所衍生出的相对于它的世次。这一世次观念的确立，进一步彰显出京氏八宫易学高度哲学性的宏大整体天人宇宙视阈。诸格局为人所现实地置身于其中的特定生活世界场域。这一场域相对于人而言，就有了时遇意义。于是《周易》时的哲学在这里获得了一种新的注脚。换言之，八宫易学即是一种由卦之世次所凸显的时的哲学。以生活世界之视阈观照、理解诸格局，则在诸格局中取得支配地位而决定格局特征、关乎世运兴替的因素，即是成为居世之世爻涵摄符示的分别得以显用的元士、大夫、三公、诸侯、天子、宗庙。这六种因素，是直接关乎世运之整体兴替而可显用的六大核心因素。世爻之外，京氏又提揭了应爻。应爻涵摄符示的，亦系此六大因素。点醒这六大因素，则昭示出京氏八宫易学的强烈家国天下情怀、终极人文关切。意在开示人们，因应世运格局之现实，人事努力所宜执定的着眼点与所当推出的具体举措。此处特别值得一提的是，在构设八宫体系时，本宫卦变至五爻则不再续变至于上爻，是因上爻系本宫卦世爻之所在，涵摄符示着宗庙，而宗庙乃皇室之家庙，也是国庙、天下所归之庙，此庙若变，即意味着王朝之覆亡，故不得变。此所昭示的，无疑是王朝万世永昌的诉求与情怀。但考诸八宫 64 卦的流变系列，本宫卦的上爻终有可变之理；而王朝也是势所难免地要有兴废。

以上六大因素之外，借助一宫中各卦诸爻爻辰所示五行与本宫卦五行间的生克关系，京氏八宫易学又彰显出各爻与本宫卦间的关系，而有了各爻相对于本宫卦之功用，并基于此功用而分别获得了系爻、制爻、义爻、宝爻以及专爻诸名谓，且在这些名谓下具体涵摄符示了鬼、财、天地（父母）、福德、同气诸因素及其具体力量旺衰状态。这些因素的点示，更进一步具体化地开显了诸格局中相对于人而言的具有正反两个方面的不同功用意义的实际因素，从而也就具体化地通体开显了诸格局，为人们依据这些因素的具体力量旺衰状态及其相对于自己的不同功用意义而推出适切举措指明了方向。

尤有进者，透过卦爻飞伏意涵的揭示，京氏八宫易学更深层地开显了两两相互对待的各宫八卦间，亦即乾宫八卦与坤宫八卦、震宫八卦与巽宫八卦、坎宫八卦与离宫八卦、艮宫八卦与兑宫八卦间，所涵摄符示的诸格局一飞一伏、一显一隐、对待互彰、共时而存的密切关联。这些关联的开显，为

人们从飞与伏、显与隐相结合的视角通透全面地把握诸格局，并据此作出应然之回应，提供了极为丰赡而深湛的智慧启迪。汉末虞翻易学的旁通说，当深受过其影响。

最后，京氏总结道：“夫作《易》所以垂教。教之所被，本被于有无。且《易》者，包备有无。有吉则有凶，有凶则有吉。生吉凶之义，始于五行，终于八卦。从无人有，见灾于星辰也；从有人无，见象于阴阳也。”^①天人万象，包括灾异，属于有的层面；作为天人万象背后所以然的阴阳五行的消长变化，则属于无的层面。《周易》、易学有无兼透，而示以人道之应然，归于王道之应然。

当然，京氏八宫易学中，还有建候、积算、纳五星及 28 宿诸项内容。而八卦纳十干之所以然，亦未暇及。篇幅所限，对此之析论，容俟诸异日。

综上，我们认为，京氏八宫易学有体有用。体即其本身学理意蕴之所是；用则有二，一即对于王道政治的构设提供具体指导，一即用于筮占。而筮占也是有机统摄于其易学的王道理念之下的。可以说，京氏既是一位具有高度哲学原创性的杰出易学家，也是一位非凡术士；而后者正是以前者为基础和后盾的。后世之习京氏八宫易学者，下焉之士，仅知其筮占之用皮相之所是，而未得其易学本身神髓之所以是，其陋自不待言矣。

^① 《文渊阁四库全书》第 808 册，（台北）台湾商务印书馆影印 1983 年版，第 467 页。



荀爽易学乾升坤降说的 宇宙关怀与人文关切^①

汉代易学以其在象数之学方面的突出成就而著称于易学发展之长河，从而使得汉代成为一个象数易学大发其皇并主导易学发展主流方向的时代。以往学界每每仅看到这一时代象数之学本身烦琐牵强的一面，却常常忽视同情理解其内在深层的哲学性、思想性意涵，尤其是内中更具根本性意义的易学家之独特总体宇宙关怀与终极人文关切，乃至将此象数之学与筮占之术简单划等号，或至少断言此象数之学的主要功用在于筮占，以致此一领域的研究迟迟难有实质性突破。当然，这种状况正在慢慢发生改观。作为汉末象数易学三大家之一的荀爽，其易学中即内蕴着他的深挚总体宇宙关怀与终极人文关切。笔者即拟不揣谫陋，试专对荀爽易学乾升坤降说中所内蕴的这种宇宙关怀与人文关切作一番粗浅的探讨。不当之处，敬请方家不吝赐正。

一

荀爽（128年—190年）字慈明，一名谡，生于东汉顺帝永建三年，卒于献帝初平元年，为东汉“荀卿（荀况）十一世孙”、“博学而不好章句，

① 原载《中国哲学史》2003年第4期。

多为俗儒所非”但又颇为当世名贤师宗的卓异之士荀淑之子^①。史载，荀淑有子八人（爽为其一而排行在六），时人誉为“八龙”^②，并有“荀氏八龙，慈明无双”^③之品题语。荀爽主要以《易》名家，其易学著述为《周易》之注，称《易传》^④，后失传，所存内容主要保留于唐李鼎祚《周易集解》一书中。就是因这部《易传》所取得的颇具原创性的成就，使得他与郑玄（127—200）、虞翻（164—233）一起，并称为汉末象数易学三大家。乾升坤降说，即为其在论《易》过程中所创发的一个重要象数学说，此说基于乾坤为《易》之“门户”这一《周易》经传中《易传》^⑤所已显发之观念。

《易传》的《系辞上传》称：“乾坤其《易》之缊邪！乾坤成列，而《易》立乎其中矣。乾坤毁，则无以见《易》。《易》不可见，则乾坤或几乎息矣。”^⑥《系辞下传》称：“乾坤其《易》之门邪！乾，阳物也；坤，阴物也。阴阳合德而刚柔有体，以体天地之撰，以通神明之德。”^⑦《乾卦·彖传》又称：“大哉乾元，万物资始，乃统天。”^⑧《坤卦·彖传》又称：“至哉坤元，万物资生，乃顺承天。”^⑨《易传》上述诸论阐明，究极而言，大宇宙中万物的创生者和成就者乃是天与地，天地是万物的“总父母”；表征天和符示地的乾坤两卦，在“与天地准”^⑩而囊括了宇宙人生之万象及其理则的《易》中，自然就充任起一个“门户”的显要角色。据此，在诠释上引《乾》、《坤》两卦《彖传》之文时，荀注云：“谓分为六十四卦、万一千五百二十册，皆受始于乾也。册取始于乾，犹万物之生本于天”^⑪；“谓万一千五百二十册，皆受始于乾，由坤而生也。册生于坤，由万物成形出乎地

① 范晔：《后汉书·荀韩钟陈列传》，中华书局1982年版，第2049页。

② 范晔：《后汉书·荀韩钟陈列传》，中华书局1982年版，第2049页。

③ 范晔：《后汉书·荀韩钟陈列传》，中华书局1982年版，第2051页。

④ 范晔：《后汉书·荀韩钟陈列传》，中华书局1982年版，第2057页。

⑤ 以下凡称《易传》，皆指《周易》经传中的《易传》，非谓荀爽之注《易》之作《易传》。

⑥ 李道平：《周易集解纂疏》，中华书局1994年版，第601—611页。

⑦ 李道平：《周易集解纂疏》，中华书局1994年版，第656—657页。

⑧ 李道平：《周易集解纂疏》，中华书局1994年版，第35—36页。

⑨ 李道平：《周易集解纂疏》，中华书局1994年版，第71—72页。

⑩ 李道平：《周易集解纂疏》，中华书局1994年版，第553页。

⑪ 李道平：《周易集解纂疏》，中华书局1994年版，第35页。

也”^①。“册”即策，谓利用大衍筮法行占时的蓍草之策。64 卦共有 384 爻，阴阳爻均平，皆为 192 爻。《周易》因动而占，《易》中与爻辞相对应的爻都是动变之爻（即九、六之爻，而非七、八之爻），阳爻代表 9 揲 36 策蓍草之数，阴爻代表 6 揲 24 策蓍草之数^②，则 192 阳爻与 192 阴爻所代表的蓍草总策数，即为 11520 策，蕴示与万物之数的契合相当。荀爽此论，实际开示了，一如天地为万物的“总父母”，万物本于天而成于地，作为《易》之门户的乾坤两卦，也为诸卦之“总父母”，诸卦所代表的蓍草策数皆本于乾而成于坤，其诸爻亦皆本于乾而成于坤，从而各卦凡阳爻皆出于乾、阴爻皆出于坤。由是，荀爽立论遂以并立的乾坤两卦为逻辑起点，以此两卦之相互对待为终极视野，观照、剖析易学话语系统下的各种学理。在此视野下，乾升坤降说得可以开显。

乾升坤降说的基本象数学内涵是，立足于乾坤之相互对待，自应然之角度立言，乾卦的九二爻之阳，宜升居坤卦的五爻之位，相应地，坤卦的六五爻之阴，则宜降居乾卦的二爻之位。

据此，在诠释《乾卦》九二爻《象传》“‘见龙在田’，德施普也”时，荀注言：“二当升坤五。”^③而在诠释该卦九五爻《文言传》“本乎天者亲上，本乎地者亲下”时，荀注又言：“谓乾九二本出于乾，故曰‘本乎天’；而居坤五，故曰‘亲上’。谓坤六五本出于坤，故曰‘本乎地’；降居乾二，故曰‘亲下’也。”^④

乾二与坤五的这种此升彼降，依据的首先是《易传》所开示的得应、失应（敌应）的象数义例。诸卦中，初爻与四爻、二爻与五爻、三爻与上爻因分属上下两个经卦的初、中、上爻，而具有爻位上的应和关系；处于相应关系爻位上的一对爻，如其爻性相反，即系互应关系，反之则为敌应关系。具有互应关系的一对爻，可彼往此处、此往彼处以应和对方。荀爽则进

① 李道平：《周易集解纂疏》，中华书局 1994 年版，第 71 页。

② 《系辞上传》“乾之册二百一十有六，坤之册百四十有四”，荀注云：“阳爻之册三十有六”，“阴爻之册二十有四”。李道平：《周易集解纂疏》，中华书局 1994 年版，第 584 页。“册”，通行本作“策”。

③ 《乾卦》九四爻《象传》荀注，李道平：《周易集解纂疏》，中华书局 1994 年版，第 39 页。

④ 《泰卦》九二爻辞“用冯河，不遐遗”荀注，李道平：《周易集解纂疏》，中华书局 1994 年版，第 53 页。

一步将此义例延伸至相互对待的两卦之间，当然，仅仅延伸至作为诸卦“总父母”而相互对待的乾坤两卦之间，视乾初与坤四、乾二与坤五、乾三与坤上、乾四与坤初、乾五与坤二、乾上与坤三分别互应而可各自彼此处、此往彼处以应和对方。

显然，此一乾升坤降说，其所着眼的，是乾坤两卦二、五两爻之位上的阴阳，凸显出乾二之阳宜升而处五爻之位、坤五之阴宜降而居二爻之位之旨。在荀爽看来，“阳道乐进”^①，阴道宜退。“阳性欲升，阴性欲承”^②。刚健跃升为阳之品格，柔顺退降为阴之所宜。乾坤两卦二、五两爻阴阳的此等升降，即从本原处开示了这一方向。而且不唯开示了这一方向，同时还进一步开示了跃升与退降的终极归宿。

而究极言之，乾坤之外的其他诸卦，凡其二爻之位上的阳，亦皆出于乾而属乾阳；凡其五爻之位上的阴，亦皆出于坤而属坤阴。由此进一步推展开去，荀爽乃由乾坤之相互对待，显立起为这种对待所笼罩、统摄下的阴阳之相互对待，认为其他诸卦，凡是居于二爻之位上的阳，同样皆宜升居本卦的五爻之位；相应地，凡是居于五爻之位上的阴，则皆宜降居本卦的二爻之位。是以在诠释《升卦》六五爻《象传》“‘贞吉，升阶’，大得志也”时，荀注说：“阴正居中，为阳作阶，使升居五，已下降二，与阳相应，故‘吉’而‘得志’。”^③ 升卦六五爻之阴与九二爻之阳阴阳相反而互应，彼此一降一升之后，阳居五、阴居二，而仍相互应和。

不仅如此，诸卦中凡阳皆出于乾而属乾阳，凡阴皆出于坤而属坤阴，是以诸卦内部，包括二爻之阳在内的所有五爻以下的阳，皆宜升居五爻之位；而与之相对待的各爻位上的阴，则皆可以二爻之位为其归宿处。只是出于凸显尊阳理念之需要，荀爽着重阐发了各卦中诸五爻以下之阳之宜升居五爻之位之旨。故其在诠释《复卦·彖传》“‘利有攸往’，刚长也”时，云：“利往居五，刚道浸长也。”^④ 此言初爻之阳利于升居五爻之位。其在诠释《谦卦》九三爻《象传》“‘劳谦君子’，万民服也”时，云：“阳当居五……上

① 李道平：《周易集解纂疏》，中华书局1994年版，第39页。

② 李道平：《周易集解纂疏》，中华书局1994年版，第167页。

③ 李道平：《周易集解纂疏》，中华书局1994年版，第419页。

④ 李道平：《周易集解纂疏》，中华书局1994年版，第263页。

居五位，群阴顺阳，故‘万民服也’。”^①此言三爻之阳应当升居五爻之位。其在诠释《乾卦》九四爻《象传》“‘或跃在渊’，进‘无咎’也”时，云：“四者阴位，故上跃居五……阳道乐进，故曰‘进无咎也’。”^②此言四爻之阳应当升居五爻之位。其他二爻之阳应当升居五爻之位之例，还见于今存《需卦》、《师卦》、《临卦》、《解卦》荀注^③；三爻之阳应当升居五爻之位之例，还见于今存《明夷卦》荀注^④；四爻之阳应当升居五爻之位之例，还见于今存《离卦》、《小过卦》荀注^⑤，篇幅所限，不再赘述。

不难看出，包括以上诸引申义在内的荀爽之乾升坤降说（当然，广义的荀氏之阴阳升降说还有其他内涵，在此不予涉及），由凸显乾二之阳宜升处五爻之位、坤五之阴宜降居二爻之位之旨，最终开示出阳宜升而居五、阴宜降而居二之旨。

何以如此？答案乃在《系辞上传》“天下之理得，而易成位乎其中矣”荀注中：“阳位成于五，五为上中；阴位成于二，二为下中。故‘易成位乎其中’也。”^⑥别卦中，初、三、五爻分别属阳位，二、四、上爻分别属阴位。阳爻居于阳位，阴爻居于阴位，则为当位得正；反之，则为失位失正。二、五两爻之位，又分属下卦与上卦之中位，阴爻居于二爻之位，阳爻居于五爻之位，则阴阳不仅当位得正，而且得中，既正且中，处于中和平正、不偏不倚的理想圆妙之境。因此，二、五两爻之位，分属阴阳所宜居的最佳之位，阳居五、阴居二，则其位得以圆成，自身得以终极而圆满地安顿。

而从阴阳相互对待之角度进一步言之，则阳居五，阴居二，阴与阳不仅其位各得以圆成而令自身分别得到终极安顿，而且彼此又构成相互应和之关系而各以中正之道谐和互动、感通，如此，“阴阳相和，各得其宜，然后利矣”^⑦。

① 李道平：《周易集解纂疏》，中华书局1994年版，第198页。

② 李道平：《周易集解纂疏》，中华书局1994年版，第39页。

③ 李道平：《周易集解纂疏》，中华书局1994年版，第116、129、133、225—226、368页。

④ 李道平：《周易集解纂疏》，中华书局1994年版，第347页。

⑤ 李道平：《周易集解纂疏》，中华书局1994年版，第309、525页。

⑥ 李道平：《周易集解纂疏》，中华书局1994年版，第547页。

⑦ 《乾卦·文言传》“利者，义之和也”荀注，李道平：《周易集解纂疏》，中华书局1994年版，第41页。

二

易学，就其形式言，是一种具备自身特有话语系统的专门之学；就其内容言，是一种具有高度哲学性的天人之学。适应这种天人之学的需要，它的任何一种象数义例、象数学说，既有其表层的象数本身之所是，更有其内在深层的所以是。后者即实质性地表征易学之所以为易学的天人之学方面的意涵。前者以符号化的形式蕴示后者，并因蕴示后者方有其存在之价值；后者则以目标、归宿的角色彰显前者，使前者作为载体、媒介、手段、工具角色的价值得以实现。二者相依互显，共同构成易学象数、义理（易理）合一之有机架构的一体之两面。荀爽的乾升坤降说，作为一种独特的象数学说，自也不能例外。前所析者，大致属于此一学说表层象数本身之所是的范畴；至于其内在深层的所以是，则具体体现为荀爽透过象数的特定话语，所实质性地表达展示的是他的独特总体宇宙关怀与终极人文关切。

我们将会看到，借助乾升坤降说，荀爽表达了他的如下总体宇宙关怀：

汉代的儒者，每每具有一种清晰明确而又完整的总体宇宙视野，和全幅收摄整个宇宙的全方位敞亮、开放的大宇宙心灵，有着一一种颇为执著的植根于现实感性生命深处的宇宙人生息息相通之意识与情结，下而自感性的经验层，上而至只可神会的超验之域，无一例外地视天人一体而难隔，认定人与宇宙万象构成一宏大之有机系统，构成一有机生存共同体、有机生命共同体，因而常能以同大宇宙亲和无间之深挚情怀，立足于大宇宙这一终极视界，对包括人在内的宇宙万有，作出在他们看来的终极性观照、理解与定位。作为跻身汉儒佼佼者之列的荀爽，同样不能例外。

依荀爽之见，在由父天母地所造化出的大宇宙这一有机大系统、有机生存共同体、有机生命共同体之中，万有皆当有其终极而适切之定位；这种位得以确定之后，大宇宙才会达致一井然有序而和谐有致的理想之境。

达致此一理想之境，首要的是作为万有终极本原的父天母地之位的正定。

《系辞下传》称：“《易》之为书也，广大悉备，有天道焉，有人道焉，

有地道焉。兼三才而两之，故六。六者非它也，三才之道也。”^① 在《易传》的理解视野下，《易》所涵蕴、开示的核心内容是天地人三才之道。依《易传》所开显的爻位义例，一别卦中，初爻、二爻表征地之位，三爻、四爻符示人之位，五爻、上爻表征天之位。天阳而地阴。阳位圆成于五，阴位圆成于二。是以，荀爽之乾升坤降说，其乾二之阳当升居坤卦五爻之位，坤五之阴宜降居乾卦二爻之位，所蕴示的首层识见即是，天之位圆成而终极正定于五爻所表征之位，地之位圆成而终极正定于二爻所符示之位。阳与阴，各以刚健、柔顺为其性之本然之正。天居五之既正且中之位，地居二之既正且中之位，各中正而圆融通透地豁显其或刚健或柔顺的本然正性，各处天阳之所以为天阳、地阴之所以为地阴、父天之所以为父天、母地之所以为母地之至境，各行与其性、位相契的中正之达道，且又互应而密相感，终成天地高下有序，良性互动，和谐有致而通泰之格局与境地。

天地之位的正定，终成上述格局与境地，这就为万有的顺利化生，大宇宙的生生不息，新新不已，奠定了坚实的基础，也为大宇宙的有序、和谐与通泰，开启了无限之机。

本于天的阳气与原于地的阴气，消息盈虚，交感变化，具体造就出宇宙万物万象万变。由是乾升坤降说所蕴示的再一层识见即为，阳气唯有透过升，阴气唯有透过降，才可畅显各自或刚健进取、或柔顺谦退的本然正性，而唯有或升居五爻所表征之位，或降居二爻所符示之位后，此等畅显才会圆成而达其极致，同时一则各终极地正定其位，再则各至自身之所以为自身的中正圆境，三则各行与其性、位相契的中正之达道，且又互应而密相感，终成阴阳高下有序，良性互动，和谐有致而通泰之格局与境地。

天地、阴阳二气造化出了宇宙万物，万物亦相应地从它们那里分别禀受了或阴或阳，或柔或刚之性，而具体归属于了阴阳两大类。与父天母地一样，万物亦当在大宇宙之总体背景下，于大宇宙这一有机大系统，有机生存共同体，有机生命共同体之中，有其终极而適切之定位。

故而，乾升坤降说所蕴示的再一层识见即是，分别归属于阴阳两性、阴阳两个大的类别的事物，同样唯有或透过升，或透过降，才可畅显各自或刚

① 李道平：《周易集解纂疏》，中华书局1994年版，第675页。

健进取、或柔顺谦退的本然正性，而唯有或升居五爻所表征之位，或降居二爻所符示之位，此等畅显才会圆成而达其极致，同时一则各终极地正定其位，再则各至自身之所以为自身的中正圆境，三则各行与其性、位相契的中正之达道，且又互应而密相感，终成万物井然有序，良性互动，和谐有致而通泰之格局与境地。

当然，欲令大宇宙中的阴阳二气与万物之位皆圆成于二、五两爻所符示的中正之位，毕竟过于理想化。是以，荀爽的乾升坤降说，又将价值理念的理想化与现实关怀的理性化有机结合起来，以位之中正圆成而得终极正定为其极致，以位之得正无失为其初步正定，认定位之初步正定亦当得到充分肯定，同时还宜敞开而不是障蔽、遏绝位之通往中正圆成之机。

正是秉此识见和顺此理路，在诠释《乾卦·文言传》“云行雨施，天下平也”时，荀注说：“乾升于坤曰‘云行’，坤降于乾曰‘雨施’，乾坤二卦成两既济，阴阳和均而得其正，故曰‘天下平’。”^① 乾交于坤、坤交于乾而成两个泰卦，依据乾坤相对待、阴阳相对待基础上的乾升坤降、阳升阴降之应然之理，泰卦九二之阳升居五爻之位，相应地，六五之阴降居二爻之位，泰卦遂变而为既济卦，上体成坎表征云，二至四爻互体亦为坎而符示雨，所谓“云行雨施”。两个既济卦，皆成三阳而三阴的阴阳均衡格局，且初与四、二与五、三与上阴阳皆得其正（二、五则既正且中）又复互应，蕴示天地宇宙间，天地圆成其位，而阴阳二气，阴阳两大势力，阴阳两大类事物，则力量均衡，位得正定（居二、五所符示之位，为位之终极正定；处其他四爻所表征之位，则为位之初步正定），和谐相应，良性互动，有序而通泰。这种格局与境地，在荀爽看来，可谓宇宙这一大系统，这一有机生存共同体、有机生命共同体，所可达致的最具现实性的理想格局与境地。

三

透过乾升坤降说，在表达上述总体宇宙关怀的同时，荀爽还展示了他的

^① 李道平：《周易集解纂疏》，中华书局1994年版，第61页。

如下终极人文关切。

确立总体宇宙关怀，既有其自身相对独立的意义，同时更是为正大人生应然之道的确立提供根基的。在本天道以立人道、法天道以开人文的基本社会人生理念下，天道、人道相通贯，总体宇宙关怀最终关联着人文之关切，从而前者必然要落实为后者。这种人文关切，遂具有了终极的意义。大宇宙是人的终极生存家园，人与之一体难隔而息息相通；社会人生之整体则与人直接相关的生存家园，正大人生应然之道最终要显立、实现于此，人的生命、生活历程最终要推展于此，人的生命价值、人生意义抑或富有价值与意义的生命、人生最终要寻得、圆成于此。是以，荀爽的乾升坤降说，必然要在人文关切方面作出回答。

在荀爽的视野下，社会人生同样为一相对独立的大系统，同样为一有机生存共同体，有机生命共同体。在这一大系统，在这一共同体之中，人人亦皆宜有其适切之定位。这种位得以正定之后，作为整体的社会人生，也才会达致一井然有序而和谐有致的理想之境。

不难看出，依照儒家洋溢着人文精神的人文价值之视野而对人人皆宜有其适切定位的理解，这种位，实际上主要体现为一种人文之礼的分位。承续西周以来的礼乐文化，儒家心目中的理想社会，首要的是一种人文秩序化的社会。在这种社会中，人文的精神深入人心，每个人皆有其特定的人文之礼的分位，彼此各安其分位，各尽其职分，谐和相通，从而构成一层位分明、尊卑有序的有机整体。《易传》所开显的当位、失位的象数义例，落实到社会人生领域，其所内蕴的基本精神，就是这种人文之礼的精神，昭示着对正定自己人文礼之分位，安于此分位者的肯定，以及对悖逆此分位，心存各种非分之思，作出各种非分之举，抑或有辱于此分位之神圣与庄严者的否定。

在儒学发展史上，生当春秋末叶的孔子，既疏通了礼乐文化之统，又给这一文化之统从人自身那里找到了内在的价值根基，即“仁远乎哉？我欲仁，斯仁至矣”^①的仁。时值战国中期的孟子，则继续在这一内在价值根基

^① 《论语·述而》。

领域大做文章。延及战国晚期，荀子则又着力弘扬了礼乐文化，提出“明分使群”^①、“隆礼尊贤而王”^②的王道主张。汉武帝采纳大儒董仲舒“罢黜百家，独尊儒术”建议之后的两汉，礼乐文化更现实地逐步成为时代的主旋律。今人王葆玟先生于所著《今古文经学新论》^③一书中，即详细剖析了这一时代礼乐文化发达之盛况，并给予了积极的评价。生当汉末，作为竭力推崇并弘扬礼乐文化的儒学大师荀子之12世孙的荀爽，在观照、理解社会人生时，自然更是顺理成章地确立起基于礼乐文化的人文价值之视野。尤有进者，问世于战国晚期的儒家作品《礼记·经解》，曾以孔子之名义，析论过礼乐文化氛围下的以六经为学术文化资源的礼乐教化之成效，称：“入其国，其教可知也：其为人也，温柔敦厚，《诗》教也；疏通知远，《书》教也；广博易良，《乐》教也；絮静精微，《易》教也；恭俭庄敬，《礼》教也；属辞比事，《春秋》教也。”在经学成为官方所大力褒奖之学术，礼乐教化畅行天下的时代大背景之下，班固于《汉书·艺文志》中更称：“六艺之文，《乐》以和神，仁之表也；《诗》以正言，义之用也；《礼》以明体，明者著见，故无训也；《书》以广听，知之术也；《春秋》以断事，信之符也。五者，盖五常之道，相须而备，而《易》为之原。故曰：‘《易》不可见，则乾坤或几乎息矣。’言与天地为终始也。”^④《周易》被推上诸经之首、其他诸经所内蕴的展示礼乐文化深层意涵的仁义礼智信五常之道所自来的终极本原、而与天地同其悠久无疆的无以复加的神圣地位。以上识见，必然深深影响过荀爽，促发他以《周易》为礼乐文化本原处的资源宝藏而予以高度重视，借以丰富深化而终极正定他在观照、理解社会人生时所确立起的人文价值之视野。故而，荀爽倾其莫大之学术心力，以礼乐文化为一重要视角，切入《易》中，解读其内在深层的此方面的丰赡底蕴。这才有了接续并弘扬《易传》当位、失位说所内蕴的人文之礼的基本精神，对《易》之爻位人文礼之分位意涵的基本理解，也才有了基于这一基本理解的乾升坤降说人文关切方面的实质性意涵。

① 《荀子·富国》。

② 《荀子·强国》、《荀子·大略》。

③ 王葆玟：《今古文经学新论》，中国社会科学出版社1997年版。

④ 班固：《汉书·艺文志》，中华书局1987年版，第1723页。

在荀爽看来,“昔者圣人建天地之中而谓之礼,礼者,所以兴福祥之本,而止祸乱之源也”^①,而“礼者,尊卑之差,上下之制也”^②,具言之,即“有夫妇然后有父子,有父子然后有君臣,有君臣然后有上下,有上下然后有礼义。礼义备,则人知所厝矣”^③,是以在圣人所作之《易》中,其爻位人文礼之分位方面的意涵,首要地就凸显于君臣、君民之位方面。

在《易传》那里,卦之五爻表征天位,也符示君位;阳爻表征男性、君子、圣人,阴爻符示女性、小人。西汉后期易学家京房,在其传世的《京氏易传》中^④,又显发过一种人事贵贱爻位说,视《易》卦之六爻自下而上分别符示元士、大夫、三公、诸侯、天子、宗庙之位。此说为《易纬·乾凿度》所认同,而有“初为元士,二为大夫,三为三公,四为诸侯,五为天子,上为宗庙”^⑤的明确论述。于是,五爻符示君位或天子之位,成为定论。二爻本表征人位,与其具有爻位应和关系的五爻既然符示君位或天子之位,则二爻必相应地又表征臣民之位。由是,荀爽乾升坤降说的人文意蕴,首先是阳爻所表征的君子、圣人、男性圣者,宜升居五爻所符示的尊贵天子之位,以终极地圆成、正定自身充任天子的这一应然人文礼之分位;相应地,阴爻所表征的小人、女性,则宜降居二爻所符示的臣民之位,以终极地圆成、正定自身作为臣民的应然人文礼之分位。如此,天子而为理想的圣明之天子,臣民而为理想的恭顺之臣民。君子、圣人跃升而显达,成此圣明之天子,畅显其刚健进取的本然正性,经世济民的卓荦德才,刚健中正而无私;小人、女性谦卑而自抑,成此恭顺之臣民,畅显其柔顺谦退的本然正性,安分承君的应然品质,柔顺中正而不佞。如此,君子、圣人与小人、女性,各至自身之所以为自身的中正圆境,各行与其性、位相契的中正之达道,且又互应而密相感,下情畅然上达,上情畅然下达,终成君臣、君民尊卑井然有序,良性互动,同心同德,和谐有致而通泰之理想社会人生格局与

① 范晔:《后汉书·荀韩钟陈列传》,中华书局1982年版,第2054页。

② 范晔:《后汉书·荀韩钟陈列传》,中华书局1982年版,第2056页。

③ 范晔:《后汉书·荀韩钟陈列传》,中华书局1982年版,第2052页。此则引据《序卦传》。

④ 京房:《京氏易传》,《文渊阁四库全书》第808册,(台北)台湾商务印书馆影印1983年版。

⑤ 《易纬乾凿度》卷上,安居香山、中村璋八:《纬书集成》上,河北人民出版社1994年版,第20—21页。

境地。

这里必须指出的是，正如余敦康先生所言，“《周易》本身以《传》解《经》的传统，着重于阐发阴阳相交、二气感应的义理。为了促使二者的相交感应得以完美地实现，常常强调刚来下柔、阴升阳降的一面”。^①如泰卦蕴示，天之阳气自上而业已降下，地之阴气自下而业已升上，二气业已顺利地进行交感，万物终得顺利化生，而成天地通泰，万物通泰，宇宙通泰之理想格局与境地；泰卦又蕴示，君王屈尊而下于臣民，下情上达，上情下达，君臣、君民同心相感，志趣相同，而成君臣通泰，君民通泰，社会人生通泰之理想格局与境地。因而《泰卦·彖传》称：“天地交而万物通也，上下交而其志同也。”^②《谦卦·彖传》亦称：“天道下济而光明，地道卑而上行。”^③荀爽则以阳升阴降、刚上柔下为达致宇宙通泰、社会人生通泰之理想格局与境地的应然通衢。此有其深层的社会现实背景在。荀爽生活的时代，礼乐文化发达之盛况已成过去，礼崩乐坏成为士大夫所目不忍睹的严峻、残酷之现实，在上而先后是昏庸无道的桓、灵二帝^④，在下而相继是谄佞凶残的各位当道宦竖，朝纲大坏，社会秩序混乱不堪，所谓“逮桓、灵之间，主荒政缪，国命委于阹寺，士子羞与为伍，故匹夫抗愤，处士横议”。^⑤以致先后发生残酷迫害正直士大夫的党锢之祸。君而非君，臣而非臣。在此现实背景下，荀爽于延熹九年（166年）即曾在因被举为郎中对策桓帝时痛陈：“臣窃闻后宫采女五六千人，从官侍使复在其外”，“空赋不辜之民，以供无用之女，百姓穷苦于外，阴阳阻塞于内”^⑥；“今臣僭君服，下食上珍，所谓害于而家，凶于而国者也”^⑦。君而逆君道，臣而行僭越。因而他建言桓帝“宜略依古礼尊卑之差，及董仲舒制度之别，严督有司，必行其命。此则禁乱善俗足用之要”^⑧。不难看出，他之推出乾升坤降说，凸

① 余敦康：《内圣外王的贯通》，学林出版社1997年版，第488页。

② 李道平：《周易集解纂疏》，中华书局1994年版，第164页。

③ 李道平：《周易集解纂疏》，中华书局1994年版，第194页。

④ 桓帝147年至167年在位，灵帝168年至189年在位。

⑤ 范晔：《后汉书·党锢列传》，中华书局1982年版，第2185页。

⑥ 范晔：《后汉书·荀韩钟陈列传》，中华书局1982年版，第2055页。

⑦ 范晔：《后汉书·荀韩钟陈列传》，中华书局1982年版，第2056页。

⑧ 范晔：《后汉书·荀韩钟陈列传》，中华书局1982年版，第2056页。

显阳之宜升、阴之宜降之旨，良苦用心乃在于，出于对社会人生深沉而理性的忧患，希冀未来的君臣格局，应是君而为圣明不昏不系桓、灵之类之君，臣而为柔顺不佞不系宦竖之流之臣，君臣各以自身应然之为君、为臣之中正达道，同心为天下，协力为万民，以正定君臣应然之人文名分，恢复神圣庄严而又和谐有致的社会人文礼之秩序。这无疑充分体现了作为一个站在时代前列的儒家学者深挚的社会良知，亟亟的现实关切，正大的人生担当。他借论《易》的形式，透过易学所特有的话语系统，表达上述之一切，意在告诉人们，他之所言，非一己之狭隘私见，乃作《易》圣人所本有之正见，因而宜为社会人生所普遍信奉并真正落到实处。

当然，就社会人文礼之分位而言，乾升坤降说中阳宜升而居五，阴宜降而居二，所指涉的主要是君与臣之位的圆成与正定。这也是荀爽此一象数学说所最欲挺显之识见。至于万民之位，欲令其皆圆成于二爻所符示的柔顺中正之位，同样毕竟过于理想化。是以，荀爽又将理想与现实理性地有机结合起来，以万民位之中正圆成于二爻所符示之位而得终极正定为其极致，以万民位之得正无失为其初步正定，认定位之初步正定亦当得到充分肯定，同时还宜敞开而不是障蔽、遏绝万民位之通往中正圆成之机。此即其所言“阴阳正而位当，则可以干举万事”^①的实意之所在。也是他所认定的六爻皆当位得正而互应的既济卦所符示的君臣、君民人文礼之分位正定的最具现实性的理想格局与境地。达此格局与境地，也就意味着社会人生这一大系统，这一有机生存共同体、有机生命共同体，达致了的最具现实性的理想格局与境地。

荀爽乾升坤降说所深蕴的他之上述宇宙关怀与人文关切，经历了1800余年的历史洗礼之后，无疑仍彰显着正大的天人关系慧见，闪耀着发人深思的人文价值光辉，颇值今人玩味和开掘，并予以创造性地现代转化。

^① 《乾卦·文言传》“贞者，事之干也”荀注，李道平：《周易集解纂疏》，中华书局1994年版，第42页。

郑玄易学爻辰说的哲学文化底蕴^①

郑玄（127年—200年），字康成，北海高密人，汉末著名经学家。他以“但念述先圣之元意，思整百家之不齐，亦庶几以竭吾才”^②的卓犖学术胸襟、文化自觉、思想期许与使命担当，摈弃入主出奴的狭隘门户之见，以古文经学为主，兼通今文经学，最终凭借深厚的经学素养与超逸的学术见识，立足博通今古文所成的宏大经学视阈，遍注群经乃至诸纬，实现了诸经彼此之间、诸纬相互之间乃至诸经与诸纬之间的广泛而深入的融摄会通，一新经学之面目，从而越出群伦，成为两汉经学的总结、终结者和集大成者。他虽不专以《易》名家，但却一如荀爽、虞翻，也对经典之一的《周易》作了独到的诠释，与后二者一道，分别建构起了特色鲜明、意蕴丰赡的《周易》郑氏学、《周易》荀氏学和《周易》虞氏学，以此无愧于易学衍展之长河，被并称为汉末易学三大家。清代汉易研究专家张惠言所谓：“汉儒说《易》，大旨可见者三家，郑氏、荀氏、虞氏。”^③就《周易》郑氏学而言，爻辰说无论是对于它的学术特色还是思想意涵，皆占有十分突出之位置。就该学说本身，学界已有相当深入的研究。但在深层揭示其哲学文化底蕴方面，尚有可为之空间。有鉴乎此，笔者不揣忤昧，谨就此尝试献其一得

① 原载《周易研究》2008年第6期。

② 范晔：《后汉书·张曹郑列传》，中华书局1982年版，第1209页。

③ 张惠言：《周易郑氏义》，赵蕴如编：《大易类聚初集》，（台北）新文丰出版公司1983年版，第257页。

之愚。

一

唐代以前，郑氏《易注》完整传世。逮乎孔颖达于唐太宗贞观年间奉诏主持撰写《周易正义》，黜郑存王，采王弼《易注》而弃郑氏《易注》。其后，李鼎祚虽大张汉易系统的象数易说，与《周易正义》所代表的官方易学相颉颃而编撰《周易集解》，在“集虞翻荀爽三十余家。刊辅嗣之野文，补康成之逸象”^①的主旨下，对郑氏《易注》有所采择，但采择内容实十不及一，且于郑氏爻辰说一律弃之不取。由此导致郑氏《易注》的渐次亡佚和郑氏易说的逐步隐没。清儒惠栋撰《易汉学》，卷六为《郑康成易》，称：“康成以爻辰说《易》，其书已亡，间见于唐人《正义》者，采以备考。”^②因郑氏《易注》早已基本亡佚，惠氏据唐代《五经正义》诸书所载郑氏相关易说，对其进行了较为系统的考辨、梳理，令后人得以约略窥见郑氏易说的基本情形。透过考辨、梳理，惠氏开示，郑氏易说的基本内容是爻辰说。他认定，爻辰为12月爻辰，并绘一“十二月爻辰图”^③。步其后尘，张惠言对郑氏易说进行了更为系统完备的考辨、梳理，撰写了两卷本的《周易郑氏义》^④；现代汉易研究大家徐昂先生又作《释郑氏爻辰补》^⑤四卷，使郑氏易说的大致全貌基本得以呈现。两书也凸显了爻辰说在郑氏易说中的核心位置。

就传世文献而言，郑玄的这一爻辰说，部分残存于其对《毛诗》、《周礼》、《礼记》、《易纬·通卦验》等经书与纬书所作之注与唐人对上述经书之疏所作引证中。如所周知，此所言爻辰，即64卦诸爻所纳的子、丑、寅、卯、辰、巳、午、未、申、酉、戌、亥12辰。爻而纳辰，故名爻辰。如其

① 李道平：《周易集解纂疏》，中华书局1994年版，第6—8页。

② 惠栋：《易汉学》，上海古籍出版社1990年版，第56页。

③ 惠栋：《易汉学》，上海古籍出版社1990年版，第55页。

④ 张惠言：《周易郑氏义》，赵蕴如编：《大易类聚初集》，（台北）新文丰出版公司1983年版。

⑤ 徐昂：《释郑氏爻辰补》，严灵峰编：《无求备斋易经集成》，（台北）成文出版社1976年版。

诠释《比》(䷇)初六爻辞“有孚盈缶”时，云：“爻辰在未。”^① 诠释《泰》(䷊)六五爻辞“帝乙归妹，以祉元吉”时，云：“五，爻辰在卯。”^② 而具体至诸卦各爻所纳之辰，则视纯阳、纯阴的乾、坤两卦 12 爻所纳而定。乾卦(䷀)六爻，自下而上，依次纳子、寅、辰、午、申、戌六阳辰；坤卦(䷁)六爻，自下而上，则依次纳未、酉、亥、丑、卯、巳六阴辰。其他 62 卦，“阳爻就乾位，阴爻就坤位”^③。即与乾卦之爻同位的阳爻，所纳与乾爻同；与坤卦之爻同位的阴爻，所纳与坤爻同。例如，大有卦(䷍)六爻所纳依次是子、寅、辰、午、卯、戌；既济卦(䷾)六爻所纳依次是子、酉、辰、丑、申、巳。64 卦的每一卦，各彰显了 12 辰之半。乾坤两卦，以对待互显的方式，彰显了纯阳有六、纯阴有六的 12 辰之全。其他具有对待关系的卦，如屯(䷂)与鼎(䷱)，大有(䷍)与比(䷇)，也以对待互显的方式，彰显了阴阳错杂而居的 12 辰之全。

郑玄的此一爻辰说，显然不同于京房八宫 64 卦纳甲说下的纳辰说。后者以八宫中各宫本宫卦即八纯卦六爻所纳之辰起例，八纯卦之外的其他 56 卦的各爻所纳之辰，即同于八纯卦下上二体各爻所纳之辰：下体为乾者，下三爻所纳同于乾；上体为离者，上三爻所纳同于离；……八纯卦中，纯阳之乾六爻所纳之辰与郑氏乾之纳辰全同，纯阴之坤则序次有异，为未、巳、卯、丑、亥、酉之序。其他纯卦所纳，震为同乾之子、寅、辰、午、申、戌，巽为丑、亥、酉、未、巳、卯；坎为寅、辰、午、申、戌、子，离为卯、丑、亥、酉、未、巳；艮为辰、午、申、戌、子、寅，兑为巳、卯、丑、亥、酉、未。举例以言，据京氏纳辰，上所及大有、既济两卦，大有(䷍)六爻所纳依次是子、寅、辰、酉、未、巳，既济(䷾)六爻所纳依次是卯、丑、亥、申、戌、子。其与郑氏纳辰的差异，是显然可见的。在郑氏的爻辰说中，64 卦的 384 爻，以乾坤为本，彻然开放互通为一内在有机一体无隔的卦爻系列，互通为乾坤 12 爻，64 而二，384 而 12。而在京氏纳甲

① 孔颖达：《毛诗正义》卷第七《宛丘》，《十三经注疏》，中华书局 1980 年版，第 376 页中。

② 贾公彦：《周礼注疏》卷第十四《地官·媒氏》，《十三经注疏》，中华书局 1980 年版，第 733 页中。

③ 张惠言：《周易郑氏义》，赵蕴如编：《大易类聚初集》，（台北）新文丰出版公司 1983 年版，第 260 页。

说下的纳辰说中，64 卦的 384 爻，纳辰而以八纯卦为准，纳辰后又统摄于以相应纯卦为本的八宫之中。

二

因书缺有间，就郑氏易学 64 卦的 384 爻如此而纳辰的所以然，学者歧见纷纭，迄今未臻一是。不过，多数学者皆已意识到，就解开这一所以然之谜，郑玄对于《周礼·春官·大师》“大师掌六律、六同，以合阴阳之声”一段文字所作诠释以及三国时期吴国韦昭对于《国语·周语下》“王将铸无射，问律于伶州鸠”一段文字所作诠释颇具重要性。

郑氏云：“其相生，则以阴阳六体为之。黄钟，初九也，下生林钟之初六。林钟又上生大簇之九二，大簇又下生南吕之六二，南吕又上生姑洗之九三，姑洗又下生应钟之六三，应钟又上生蕤宾之九四，蕤宾又下（上）生大吕之六四，大吕又上（下）生夷则之九五，夷则又下（上）生夹钟之六五，夹钟又上（下）生无射之上九，无射又上生中吕之上六。同位者象夫妻，异位者象子母，所谓律取妻而吕生子也。黄钟长九寸，其实一簋。下生者，三分去一。上生者，三分益一。五下六上，乃一终矣。大吕长八寸二百四十三分寸之一百四，大簇长八寸，夹钟长七寸二千一百八十七分寸之千七十五，姑洗长七寸九分寸之一，中吕长六寸万九千六百八十三分寸之万二千九百七十四，蕤宾长六寸八十一分寸之二十六，林钟长六寸，夷则长五寸七百二十九分寸之四百五十一，南吕长五寸三分寸之一，无射长四寸六千五百六十一分寸之六千五百二十四，应钟长四寸二十七分寸之二十。”^①

韦昭言：“十一月，黄钟，乾初九也。……正月，太簇，乾九二也。……三月，姑洗，乾九三也。……五月，蕤宾，乾九四也。……七月，夷则，乾九五也。……九月，无射，乾上九也。……十二月，大吕，坤六四也。……二月，夹钟，坤六五也。……四月，仲吕，坤上六也。……六月，林钟，坤初六也。……八月，南吕，坤六二也。……十月，应钟，坤六

① 贾公彦：《周礼注疏》卷二十三，《十三经注疏》，中华书局 1980 年版，第 795 页下。

三也。”^①

根据以上郑玄与韦昭之注文，不难解读出郑氏爻辰说与12律吕音声说之间非同寻常的密切关联。或许当如张惠言所言：“爻辰者，乾坤六爻生十二律之位也。”^② 今人高怀民教授亦云：“郑氏爻辰乃本于月律，即月令十二月所中之律，隔八相生。”^③

律属阳，吕属阴。十二律吕音声与十二月相配，肇乎各月气的消息流变，因乎气的消息流变而促成天人整体大宇宙的律动，加乎人契接此一律动之应然作为，是宇宙天地的律动与人的应然作为契接为一后所成的音声。12律吕之说，早已形成。就传世文献言之，至迟在东周景王（公元前544年—前520年在位）时已相当完备。韦昭所注《国语·周语下》那段文字即是明证。《国语·周语下》称：“王将铸无射，问律于伶州鸠。对曰：‘律所以立均出度也。古之神瞽考中声而量之以制，度律均钟，百官轨仪，纪之以三，平之以六，成于十二，天之道也。夫六，中之色也，故名之曰黄钟，所以宣养六气、九德也。由是第之：二曰太簇，所以金奏赞阳出滞也。三曰姑洗，所以修洁百物，考神纳宾也。四曰蕤宾，所以安靖神人，献酬交酢也。五曰夷则，所以咏歌九则，平民无贰也。六曰无射，所以宣布哲人之令德，示民轨仪也。为之六间，以扬沉伏，而黜散越也。元间大吕，助宣物也。二间夹钟，出四隙之细也。三间仲吕，宣中气也。四间林钟，和展百事，俾莫不任肃纯恪也。五间南吕，赞阳秀也。六间应钟，均利器用，俾应复也。’”^④

12律吕之间，又有相生关系。就此关系，乃有众所周知的三分损益法。此法，即今所见，《管子·地员篇》略有所及，《吕氏春秋·音律篇》则开始详有所言：“黄钟生林钟，林钟生太簇，太簇生南吕，南吕生姑洗，姑洗生应钟，应钟生蕤宾，蕤宾生大吕，大吕生夷则，夷则生夹钟，夹钟生无

① 《国语》，上海古籍出版社1995年版，第133—137页。

② 张惠言：《周易郑氏义》，赵蕴如编：《大易类聚初集》，（台北）新文丰出版公司1983年版，第260页。

③ 高怀民：《两汉易学史》，广西师范大学出版社2007年版，第125页。

④ 《国语》，上海古籍出版社1995年版，第132页。

射，无射生仲吕。三分所生，益之一分，以上生；三分所生，去其一分，以下生。”^① 三分，即将律吕之管长平分为三等份；益一，即在律吕之管本长的基础上增益三等份之一份，即管之本长 $\times (1+1/3)$ ；去一，即在律吕之管本长的基础上减损三等份之一份，即管之本长 $\times (1-1/3)$ 。上生即三分益一，下生即三分去一。当然，律吕之管长，各说不尽一致，郑玄之说，仅为其中之一说。依郑说，黄钟之管长九寸，下生林钟，则以九寸之本长，减损平分九寸为三等份后之一份的三寸，遂得林钟之管长六寸。林钟上生大簇，则以六寸之本长，增益平分六寸为三等份后之一份的二寸，遂得大簇之管长八寸。其他类而推之可矣。由此正定起上所引自黄钟之九寸至应钟之四寸20/27分寸的律吕之管长。在郑氏的视阈下，黄钟之生林钟，大簇之生南吕，姑洗之生应钟，大吕之生夷则，夹钟之生无射，皆属三分去一之下生，生有五；林钟之生大簇，南吕之生姑洗，应钟之生蕤宾，蕤宾之生大吕，夷则之生夹钟，无射之生中吕，皆属三分益一之上生，生有六。所谓“五下六上，乃一终矣”。

律吕之如此而相生，彰显出“以阴阳六体为之”的基本律则。所谓“阴阳六体”，即六律与六吕各六种分别值六个不同阴阳之位的阳性存在与阴性存在。阴阳之位各有六。律为阳性存在，吕为阴性存在，各值特定阴阳之位而相生：阳律黄钟，值阳之初位，下生值阴之初位的阴吕林钟；林钟，上生值阳之二位的阳律大簇；大簇，下生值阴之二位的阴吕南吕；南吕，上生值阳之三位的阳律姑洗；姑洗，下生值阴之三位的阴吕应钟；应钟，上生值阳之四位的阳律蕤宾；蕤宾，上生值阴之四位的阴吕大吕；大吕，下生值阳之五位的阳律夷则；夷则，上生值阴之五位的阴吕夹钟；夹钟，下生值阳之上位的阳律无射；无射，上生值阴之上位的阴吕中吕。“阳声属天，阴声属地。天地之声，布于四方。”^② 究极而言，阳律属天，阴吕属地。六律六吕所值的阴阳之位，实系天阳地阴之位。在易学的话语系统内，天地由乾坤两卦所符示，天阳地阴分别由乾阳坤阴所表征。因此，以上所言分值特定阴阳之位而相生的六律六吕，其所值的阴阳之位，纳入易学的话语系统，就是

① 《吕氏春秋》，河北人民出版社1986年版，第56页。

② 贾公彦：《周礼注疏》卷二十三《周礼·春官·典同》郑注，《十三经注疏》，中华书局1980年版，第797页下。

乾坤两卦六阳六阴所值的初爻之位、二爻之位、三爻之位、四爻之位、五爻之位、上爻之位。乾阳称九，坤阴称六，故有“黄钟，初九也，下生林钟之初六。林钟又上生大簇之九二”。而韦昭所言“十一月，黄钟，乾初九也。……正月，太簇，乾九二也”云云，显然是与郑氏之见完全相契的，前者当本于后者。在郑氏看来，黄钟对于林钟、大簇对于南吕、姑洗对于应钟、蕤宾对于大吕、夷则对于夹钟、无射对于中吕，阳以生阴，其生皆属于阴阳的同位之生，位同而有夫妻之象；林钟对于大簇、南吕对于姑洗、应钟对于蕤宾、大吕对于夷则、夹钟对于无射，阴以生阳，其生皆属于阴阳的异位之生，位异而有母子之象。所谓“同位者象夫妻，异位者象子母，所谓律取妻而吕生子也”。此即贾公彦疏所云：“同位谓若黄钟之初九下生林钟之初六，俱是初之第一，夫妇一体，是象夫妇也。异位象子母，谓若林钟上生大簇之九二，二于第一为异位，象母子。但律所生者为夫妇，吕所生者为母子。十二律吕，律所生者常同位，吕所生者常异位。故云‘律取妻而吕生子也’。”^①

这里应当进一步特别强调指出的是，不难看出，在郑氏的理路下，作为阳律的黄钟，为12律吕之首，不仅它的律之管长的正定是其他律吕之管长得以正定之本，而且它所值的阴阳之位之正定，也是其他律吕所值阴阳之位得以正定之本。依据律所生之吕与其同位、吕所生之律与其异位之常则，在黄钟所值之位正定为阳之初位的基础上，则由其所生之林钟值阴之初位；林钟值阴之初位，则由其所生之大簇值阳之二位；大簇值阳之二位，则由其所生之南吕值阴之二位；……

12律吕与12月相配。12月确立于天上日月相会之12星次与斗柄所指地上之12方位。日月一岁相会12次，相会之所曰辰，《左传》昭公七年所谓：“日月之会是谓辰。”^②辰即星次，有12，依次是星纪、玄枵、娵訾、降娄、大梁、实沈、鹑首、鹑火、鹑尾、寿星、大火、析木。地上之12方位，子正北，午正南，卯正东，酉正西，其他丑、寅等顺次以推。日月相会于天上的某一星次，斗柄相应地指向地上的某一方位，二者实成相应相合之势，

① 贾公彦：《周礼注疏》卷二十三，《十三经注疏》，中华书局1980年版，第795页下。

② 孔颖达：《春秋左传正义》卷四十四，《十三经注疏》，中华书局1980年版，第2051页中。

而12月各月得建矣。贾公彦所谓：“斗之所建，建在地上十二辰，故言子、丑之等。辰者，日月之会，会在天上十二次，故言娵訾、降娄之等。”^① 在诠释《礼记·月令》时，郑玄云：“日月之行，一岁十二会，圣王因其会而分之，以为大数焉。观斗所建，命其四时。此云孟春者，日月会于娵訾，而斗建寅之辰也。……仲春者，日月会于降娄，而斗建卯之辰也。……季春者，日月会于大梁，而斗建辰之辰也。……孟夏者，日月会于实沈，而斗建巳之辰也。……仲夏者，日月会于鹑首，而斗建午之辰也。……季夏者，日月会于鹑火，而斗建未之辰也。……孟秋者，日月会于鹑尾，而斗建申之辰也。……仲秋者，日月会于寿星，而斗建酉之辰也。……季秋者，日月会于大火，而斗建戌之辰也。……孟冬者，日月会于析木之津，而斗建亥之辰也。……仲冬者，日月会于星纪，而斗建子之辰也。……季冬者，日月会于玄枵，而斗建丑之辰也。”^② 于是，相对于月建而言，天上的12星次与地上的12方位相对应显，二而会一，共同摄纳对方的意涵于自身之中，并皆由表征地上12方位的12地支所符示。这样，12律吕相应地也正定了其所值的12辰之位：黄钟值子，大吕值丑，大簇值寅，夹钟值卯，姑洗值辰，中吕值巳，蕤宾值午，林钟值未，夷则值申，南吕值酉，无射值戌，应钟值亥。郑氏诠释《周礼·春官·大师》“以合阴阳之声”一段时所谓：“‘以合阴阳之声’者，声之阴阳各有合。黄钟，子之气也，十一月建焉，而辰在星纪。大吕，丑之气也，十二月建焉，而辰在玄枵。大簇，寅之气也，正月建焉，而辰在娵訾。应钟，亥之气也，十月建焉，而辰在析木。姑洗，辰之气也，三月建焉，而辰在大梁。南吕，酉之气也，八月建焉，而辰在寿星。蕤宾，午之气也，五月建焉，而辰在鹑首。林钟，未之气也，六月建焉，而辰在鹑火。夷则，申之气也，七月建焉，而辰在鹑尾。中吕，巳之气也，四月建焉，而辰在实沈。无射，戌之气也，九月建焉，而辰在大火。夹钟，卯之气也，二月建焉，而辰在降娄。辰与建交错贸处如表里然，是其合也。”^③ 于是，将12律吕所值12辰之位与它们彼此之间以三分损益下的相

① 贾公彦：《周礼注疏》卷二十三，《十三经注疏》，中华书局1980年版，第795页下。

② 孔颖达：《春秋左传正义》卷十四—卷十七，《十三经注疏》，中华书局1980年版，第1352页下—1383页中。

③ 贾公彦：《周礼注疏》卷二十三，《十三经注疏》，中华书局1980年版，第795页中、下。

生所正定的乾阳坤阴之位相对接，乾阳坤阴所值的12辰即豁显出来：黄钟值子，乾初爻之阳即值子矣；林钟值未，坤初爻之阴即值未矣。大簇值寅，乾二爻之阳即值寅矣；南吕值酉，坤二爻之阴即值酉矣。姑洗值辰，乾三爻之阳即值辰矣；应钟值亥，坤三爻之阴即值亥矣。蕤宾值午，乾四爻之阳即值午矣；大吕值丑，坤四爻之阴即值丑矣。夷则值申，乾五爻之阳即值申矣；夹钟值卯，坤五爻之阴即值卯矣。无射值戌，乾上爻之阳即值戌矣；中吕值巳，坤上爻之阴即值巳矣。由此也就有了所谓隔八相生说：律之生吕，吕之生律，将自身数在内，依照顺时针之顺序，每隔八辰而生之。例如，黄钟生林钟，黄钟值子，隔子、丑、寅、卯、辰、巳、午、未八辰而生之；南吕生姑洗，南吕值酉，隔酉、戌、亥、子、丑、寅、卯、辰八辰而生之。乾阳坤阴间，也有了隔八相生之内涵。当然，这里应当指出，12律吕中阳律黄钟所值十一月子位，恰是阳气开始息长之位，乾卦初爻正值此；五月午之位，阴气开始息长，但位属阳，阴退一位而值六月未，坤卦初爻值此，此又恰系阴吕林钟所值之位。

三

大致明了了64卦384爻何以如此纳辰的所以然之后，深层揭示郑氏爻辰说的哲学文化底蕴即成为核心之所在。

首先，笔者以为，郑氏爻辰说在汉易卦气说的易学大语境下，以爻辰说呼应八卦卦气说，以爻辰图式呼应八卦卦气图式，视爻为基本单元，涵摄符示了整体天地宇宙间年复一年的阴阳二气之消息，物候节气时序之更替，万物万象之生化。

《易传》的《说卦传》广言八卦之象，显发八卦方位图式。其中“万物出乎震。震东方也”一段文字，即开示了一个由八卦所涵摄符示的时空合一的时序方位互诠互显的动态流转型立体宇宙图式。此段文字及其所开示的图式，成为易学卦气说的雏形。在此基础上，西汉宣帝时期以降，孟喜、京房一系的卦气说异军突起，成为其后汉代易学的主流学说。卦气说的语境成为易学的大语境，卦气易学的视阈成为易学的基本视阈。史载，郑玄“少为乡啬夫，得休归，常诣学官，不乐为吏，父数怒之，不能禁。遂造太学受

业，师事京兆第五元先，始通《京氏易》、《公羊春秋》、《三统历》、《九章算术》”。^①“始通《京氏易》”，意味着郑玄开始接触易学时，是由京氏师法契入的。由京氏师法初步通晓了京氏易学，也就初步通晓了郑玄心目中的易学。而京氏师法，即令郑氏渐次确立起卦气易学的视阈。

卦气说，简言之，乃是一种视《易》卦为阴阳二气之消息、物候节气时序之更替、万物万象之生化的涵摄符示者的学说。卦气之气，显的一面指时令之节气，隐的一面则指引发时令节气交替的阴阳之气。景帝、武帝时期，“董仲舒治《公羊春秋》，始推阴阳，为儒者宗”^②。董氏以阴阳五行学说为基本架构，以之摄纳天人万象，建构起天人一体同构、互感互应、内在相通无隔的《春秋》公羊学的天人合一图式、图景与学说，推出了汉代经学史上第一个完备的整体哲学文化价值系统。这一系统以其在该时代无与伦比的典范性，成为经学的基本价值系统。京房在易学的独特话语系统下，全面承续、发展了这一系统。两汉之际，谶纬神学盛行，这一系统在浓郁的神学目的论语境下同样被承续、推衍。《易纬》各篇，即在卦气说的基本语境下，承续、推衍了这一系统。郑玄博通群经与诸纬，在遍注群经的同时又遍注群纬。他在承续孟、京一系的卦气说的基础上，又深受师事第五元先时即开始接触的《春秋》公羊学哲学文化价值系统以及《易纬》卦气说的影响。以此，卦气说的语境成为郑氏易学最具笼罩力的大语境，卦气易学的视阈成为郑氏易学的基本视阈。《系辞下传》称：“古者包牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文与地之宜。近取诸身，远取诸物，于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情。”郑玄云：“虞羲作十言之教，曰乾、坤、震、巽、坎、离、艮、兑、消、息，无文字，谓之《易》。”^③在郑玄看来，以阴阳消息为基本意蕴的卦气说，在首作《易》的伏羲那里，即已被确定为《易》的基本学说，《易》由此有了卦气说的基本语境。

卦气说主要有两种基本形态，一种是以八卦为符号系统的八卦卦气说，一种是以64卦为符号系统的64卦卦气说。孟喜的卦气说，属于后一种。

① 范曄：《后汉书·张曹郑列传》，中华书局1982年版，第1207页。

② 班固：《汉书·五行志上》，中华书局1987年版，第1317页。

③ 朱震：《汉上易传》卷八，上海古籍出版社1990年版，第246页。

《易纬乾凿度》在《说卦传》八卦图式与孟、京卦气说的基础上，明确诠释了一种八卦卦气说与八卦卦气图式：“天地有春夏秋冬夏之节，故生四时。四时各有阴阳刚柔之分，故生八卦。八卦成列，天地之道立，雷风水火山泽之象定矣。其布散用事也，震生物于东方，位在二月。巽散之于东南，位在四月。离长之于南方，位在五月。坤养之于西南方，位在六月。兑收之于西方，位在八月。乾制之于西北方，位在十月。坎藏之于北方，位在十一月。艮终始之于东北方，位在十二月。八卦之气终，则四正四维之分明，生长收藏之道备；阴阳之体定，神明之德通，而万物各以其类成矣。……岁三百六十日，而天气周，八卦用事，各四十五日，方备岁焉。故艮渐正月，巽渐三月，坤渐七月，乾渐九月，而各以卦之所言为月也。”^①

图式化格局下的八卦，涵摄符示天地贯通施化过程中，展演成的汇为四时的具有阴阳刚柔之分的八种气。因其由卦所涵摄符示，因卦而彰显出其自身，即径称卦气。八种气出现于相应月份，具体实现了天地对于万物万象的生长收藏。气与卦二而一后所径称的卦气，其显用就在这些相应月份内。通而言之，一岁约为360日，八卦卦气各有45个显用之日，八卦遂分别涵摄符示相应45日内阴阳消息、时令交替、万物生化之具体情状；细而究之，震、离、兑、坎四正卦的卦气集中显用于四时至正最显之象所在的四仲之月，巽、坤、乾、艮四维卦的卦气则显用于四时的孟季之月，即震气显用于仲春二月卯，位在正东；巽气显用于孟夏四月巳及季春三月辰，位在东南；离气显用于仲夏五月午，位在正南；坤气显用于孟秋七月申及季夏六月未，位在西南；兑气显用于仲秋八月酉，位在正西；乾气显用于孟冬十月亥及季秋九月戌，位在西北；坎气显用于仲冬十一月子，位在正北；艮气显用于孟春正月寅及季冬十二月丑，位在东南。四正卦的卦气各集中显用一个月，四维卦的卦气分别显用两个月。而就四维卦之卦气显用所在的孟季两个月再予比观，则其显用之位更在四孟。于是12月各月之气与八卦卦气的对应关系即是：子气即坎气，丑气、寅气即艮气，卯气即震气，辰气、巳气即巽气，午气即离气，未气、申气即坤气，酉气即兑气，戌气、亥气即乾气。从郑玄所提及的伏羲所作十言之教观之，依郑氏之见，从伏羲开始，在易学的语境

① 安居香山、中村璋八：《纬书集成》上，河北人民出版社1994年版，第8页。

下，消息首先与八卦密切相关，卦气首要地凸显为八卦卦气。

就此，郑玄进一步诠释道：“万物，是八卦之象，定其位，则不迁其性，不淫其德矣，故各得自成者也。”^①《说卦传》曾广言八卦之象，万物万象在易学的独特语境下，遂主要由八卦所涵摄符示。郑玄据之进而指出，在卦气易学的大语境下，八卦不仅具有上述卦气之意涵，而且还有由上述卦气图式所昭示的因卦气显用所造化出的各得正定其位其性其德的万物之意涵。

在孟喜一系的64卦卦气说中，坎、震、离、兑四正卦的六爻，分值24气中的一气。具体言之，四正卦的初爻分值二至二分，其他诸爻顺次以推。一月两节气，初曰节，次曰中。坎卦（䷜）初六爻值仲冬十一月子中气冬至，九二爻值季冬十二月丑节气小寒，六三爻值季冬十二月丑中气大寒，六四爻值孟春正月寅节气立春，九五爻值孟春正月寅中气雨水，上六爻值仲春二月卯节气惊蛰；震卦（䷲）初九爻值仲春二月卯中气春分，六二爻值季春三月辰节气清明，六三爻值季春三月辰中气谷雨，九四爻值孟夏四月巳节气立夏，六五爻值孟夏四月巳中气小满，上六爻值仲夏五月午节气芒种；离卦（䷄）初九爻值仲夏五月午中气夏至，六二爻值季夏六月未节气小暑，九三爻值季夏六月未中气大暑，九四爻值孟秋七月申节气立秋，六五爻值孟秋七月申中气处暑，上九爻值仲秋八月酉节气白露；兑卦（䷹）初九爻值仲秋八月酉中气秋分，九二爻值季秋九月戌节气寒露，六三爻值季秋九月戌中气霜降，九四爻值孟冬十月亥节气立冬，九五爻值孟冬十月亥中气小雪，上六爻值仲冬十一月子节气大雪。郑玄完全接纳了此一卦气说，并进而主要以八卦卦气说与八卦卦气图式为本，以爻辰说与爻辰图式呼应前者的视阈，对其作出诠释。

在《易纬通卦验》的卷下，论及过四正卦所值24气是否应时显用之各式具体情状。郑玄在就此所作的注中，于寒露云：“寒露于兑，直九二，九二辰在寅，得艮气。”^②于处暑云：“处暑于离，直六五，六五辰在卯，得震气。”^③于大暑云：“大暑于离，直九三，九三辰在辰，得巽气。”^④于大雪

① 安居香山、中村璋八：《纬书集成》上，河北人民出版社1994年版，第8页。

② 安居香山、中村璋八：《纬书集成》上，河北人民出版社1994年版，第240页。

③ 安居香山、中村璋八：《纬书集成》上，河北人民出版社1994年版，第238页。

④ 安居香山、中村璋八：《纬书集成》上，河北人民出版社1994年版，第236页。

云：“大雪于兑，直上六，上六辰在巳，得巽气。”^①于雨水云：“雨水于坎直九五，九五辰在申，得坤气。”^②于清明云：“清明，震直六二，六二，震（辰）在酉，得兑气。”^③于白露云：“白露于离，直上九，上九，……辰在戌，得乾气。”^④于谷雨云：“谷雨于震，直六三，六三辰在辰（亥），得乾气。”^⑤

四正卦值 24 气中相应节气的 24 爻，本于乾爻与坤爻，分别纳相应爻辰，而又对应相应八卦卦气，即初九爻纳子而对应坎气，六四爻纳丑、九二爻纳寅而对应艮气，六五爻纳卯而对应震气，九三爻纳辰、上六爻纳巳而对应巽气，九四爻纳午而对应离气，初六爻纳未、九五爻纳申而对应坤气，六四爻纳酉而对应兑气，上九爻纳戌、六三爻纳亥而对应乾气。六十四卦中的其他六十卦之各爻亦然。于是，爻辰又成为八卦卦气的涵摄彰显者：初九爻所纳子，涵摄彰显着坎气；六四爻所纳丑与九二爻所纳寅，涵摄彰显着艮气；……爻辰图式与八卦卦气图式通而为一，成为一全新的时空合一的时序方位互诠互显的动态流转型立体宇宙图式。郑玄正是主要基于此，而对孟喜一系列的 64 卦卦气说中四正卦的 24 爻所值之 24 气作出上述诠释的。

而对《周易》本经中卦之诸爻所涵摄符示的内蕴，郑玄亦每每从上述全新图式出发作出诠释。

《泰（䷊）》六五爻辞“帝乙归妹，以祉元吉”注云：“五，爻辰在卯。春为阳中，万物以生。生育者，嫁娶之贵。仲春之月，嫁娶男女之礼，福祿大吉。”^⑥《贲（䷖）》六四爻辞“白马翰如”注云：“‘白马翰如’谓九三位在辰，得巽气，为白马。”^⑦《明夷（䷣）》六二爻辞“明夷睇于左股”注

① 安居香山、中村璋八：《纬书集成》上，河北人民出版社 1994 年版，第 244 页。

② 安居香山、中村璋八：《纬书集成》上，河北人民出版社 1994 年版，第 226 页。

③ 安居香山、中村璋八：《纬书集成》上，河北人民出版社 1994 年版，第 229 页。

④ 安居香山、中村璋八：《纬书集成》上，河北人民出版社 1994 年版，第 239 页。

⑤ 安居香山、中村璋八：《纬书集成》上，河北人民出版社 1994 年版，第 229 页。

⑥ 贾公彦：《周礼注疏》卷第十四《地官·媒氏》，《十三经注疏》，中华书局 1980 年版，第 733 页中。

⑦ 孔颖达：《礼记正义》卷六《檀弓上第三》，《十三经注疏》，中华书局 1980 年版，第 1276 页中。

云：“六二辰在酉，酉是西方。……九三又在辰，辰得巽气为股。”^①《困》(䷮)九二爻辞“困于酒食，朱紱方来”注云：“四爻辰在午时，离气赤，又朱是也。”^②《蛊》(䷑)上九爻辞“不事王侯，高尚其事”注云：“辰在戌，得乾气，父老之象，是臣之致事也，故‘不事王侯’。是不得事君，君犹高尚其所为之事。”^③

由此，在郑氏爻辰说的语境下豁然开放互通为一内在有机一体无隔的卦爻系列、互通为乾坤 12 爻的《易》之 64 卦的 384 爻，不仅以其所构成的爻辰图式涵摄彰显着八卦卦气图式，进而令两种图式通而为一全新图式，涵摄符示着整体天地宇宙间年复一年的源乎天地的阴阳二气之消息，物候节气时序之更替，万物万象之生化，而且还以其爻辰所呼应、涵摄的卦气，内在地涵摄符示着正定了相应位、性、德而划入八大类的万物万象。如贲卦九三爻爻辰在辰，呼应、涵摄巽气，而内在地涵摄符示着白马之象；蛊卦上九爻爻辰在戌，呼应、涵摄乾气，而内在地涵摄符示着父老之象。

爻之爻辰呼应、涵摄八卦卦气与物象诸内容，则爻成为一相对独立的基本单元，与卦近乎对等，抑或近乎成为一具体而微之卦。郑氏对于爻的这种理解，当受过京氏八宫体系之启发。在京氏的八宫体系中，一宫内各卦之诸爻与本宫卦间具有生克比和之关系，爻即与卦具有了近乎对等的关系。由此也就进一步催生出郑氏易学的爻体说：六子经卦之震与巽、坎与离、艮与兑，其之所以为该卦的基本表征分别为其初爻、二爻和三爻，于是一别卦中，初爻、四爻凡为阳爻者即系震爻，阴爻者即系巽爻；二爻、五爻凡为阳爻者即系坎爻，阴爻者即系离爻；三爻、上爻凡为阳爻者即系艮爻，阴爻者即系兑爻。为某一经卦之爻，即意味着为一具体而微的某一经卦之卦体。《萃》(䷬)卦辞“王假有庙，利见大人”郑注云：“四本震爻，震为长子。五本坎爻，坎为隐伏，居尊而隐伏，鬼神之象。长子入阙，升堂祭祖祢之礼也。故曰‘王

① 孔颖达：《礼记正义》卷二十七《内则第十二》，《十三经注疏》，中华书局 1980 年版，第 1462 页下。

② 贾公彦：《周礼注疏》卷二《士冠礼》，《十三经注疏》，中华书局 1980 年版，第 950 页中。

③ 孔颖达：《礼记正义》卷五十四《表记第三十二》，《十三经注疏》，中华书局 1980 年版，第 1643 页中。

假有庙’。二本离爻也，离为目，居正应五，故‘利见大人’矣。”^①这一爻体说的出现，反过来又进而反显、强化了《易》之64卦的384爻爻皆作为上述基本单元的意涵。而郑氏爻辰说正是在整体凸显爻的这一意涵的意义上，理解、诠释爻与卦以及《易》的。这也集中体现了郑氏易学的特色抑或郑氏易学的独到之处。郑氏也正是主要借此融摄、会通、整合以往的包括卦气说在内的易说、经说乃至百家诸子之说并最终建构起他的易学体系的。

其次，爻之爻辰呼应、涵摄的八卦卦气所内在地涵摄符示的归为八个大类的万物万象，生化于大地之上，其生化的过程对应于在上的各种天象。《系辞上传》“在天成象，在地成形，变化见矣”郑注云：“成象，日月星辰也”；成形“谓草木鸟兽也”。^②天象，谓日月星辰，星纪、玄枵、娵訾等12星次、28星宿及其附星等。这些天象，也皆为互通为乾坤12爻的《易》之64卦的384爻以其爻辰而涵摄符示。爻辰说由此敞开了万物万象生化于其中的无限宏阔的整体天地宇宙之场域。郑氏在注《易》时，常常借对爻辞的诠释论显上述内容。

《比(䷇)》初六爻辞“有孚盈缶”注云：“爻辰在未，上值东井。井之水，人所汲。用缶，缶，汲器。”^③《坎(䷜)》六四爻辞“樽酒簋贰用缶”注云：“爻辰在丑。丑上值斗，可以斟之象。斗上有建星，建星之形似簋。贰，副也。建星上有弁星，弁星之形又如缶。天子大臣以王命出会诸侯，主国尊於簋，副设玄酒以缶。”^④

依照郑氏爻辰说，初六爻的爻辰在未，未值28宿中的东井；六四爻的爻辰在丑，丑值28宿中的斗，建星、弁星则属斗的附星。至于郑氏视阙中12辰具体对应的28宿，因书缺有间，难以一一确指。惠栋作有《爻辰所值二十八宿图》^⑤、徐昂先生作有《四方列宿十二辰配卦纳音图》^⑥，可参。当

① 李道平：《周易集解纂疏》，中华书局1994年版，第409页。

② 孔颖达：《礼记正义》卷三十七《乐记第十九》，《十三经注疏》，中华书局1980年版，第1531页下。

③ 孔颖达：《毛诗正义》卷第七一《宛丘》，《十三经注疏》，中华书局1980年版，第376页中。

④ 孔颖达：《毛诗正义》卷第七一《宛丘》，《十三经注疏》，中华书局1980年版，第376页中。

⑤ 惠栋：《易汉学》，上海古籍出版社1990年版，第56页。

⑥ 徐昂：《释郑氏爻辰补》，严灵峰《无求备斋易经集成》，（台北）成文出版社1976年版，第11—12页。

然，郑氏偶或从爻体说出发，以爻所表征的具体而微之经卦所值八卦卦气之辰，诠释天象。其显例如《离》九三爻辞“不鼓缶而歌，则大耋之嗟”注云：“艮爻也，位近丑，丑上值弁星，弁星似缶。”^① 八卦卦气说中的艮卦值丑、寅二辰，故云然也。

再者，如前所言，爻辰说盖源乎 12 律吕音声及其相生说。汉代以易学的视阙详论律吕音声与历法而声名显赫者，当首推刘歆。郑玄早年师事京兆第五元先，始通刘歆的《三统历》，在构设爻辰说时，他必定深受过刘歆思想之影响。张惠言所谓：爻辰“其原出于三统”。^②《汉书·律历志》载刘歆之说云：“三统者，天施，地化，人事之纪也。十一月，《乾》之初九，阳气伏于地下，始著为一，万物萌动，钟于太阴，故黄钟为天统，律长九寸。九者，所以究极中和，为万物元也。《易》曰：‘立天之道，曰阴与阳。’六月，《坤》之初六，阴气受任于太阳，继养化柔，万物生长，楸之于未，令种刚强大，故林钟为地统，律长六寸。六者，所以含阳之施，楸之于六合之内，令刚柔有体也。‘立地之道，曰柔与刚。’‘《乾》知太始，《坤》作成物。’正月，《乾》之九三（宋祁曰：九三当作九二），万物棣通，族出于寅，人奉而成之，仁以养之，义以行之，令事物各得其理。寅，木也，为仁；其声，商也，为义。故太族为人统，律长八寸，象八卦，宓戏氏之所以顺天地，通神明，类万物之情也。‘立人之道，曰仁与义。’‘在天成象，在地成形。’‘后以裁成天地之道，辅相天地之宜，以左右民。’此三律之谓矣，是为三统。其于三正也，黄钟子为天正，林钟未之冲丑为地正，太族寅为人正。三正正始。”^③

12 律吕音声说，彰显出因天施地化、阴阳消息而所促成的整体大宇宙月复一月、往复循环的大律动之常，以及人契应此常的应然作为。《易》之 64 卦的 384 爻以其爻辰涵摄符示之，晓示人们，天地万物，包括人在内，以天施地化、阴阳消息为本，次第生化于整体天地宇宙间，并因此内在地以

① 孔颖达：《毛诗正义》卷第七一《宛丘》，《十三经注疏》，中华书局 1980 年版，第 376 页中。

② 张惠言：《周易郑氏义》，赵蕴如编：《大易类聚初集》，（台北）新文丰出版公司 1983 年版，第 260 页。

③ 班固：《前汉书·律历志》，《二十五史》，上海古籍出版社、上海书店 1986 年版，第 460 页。班固：《汉书·律历志》，中华书局 1987 年版，第 961—962 页。

其共有的终极大宇宙根基与共同的终极大宇宙生存演化场域深深而内蕴无穷奥妙地息息相通，环环相连，多向度多层面地开放互动，构成一相互内在，动态互通，永恒流转，日新不已，无限开放，推向未来的有机生存生命大宇宙共同体，发生着同步的整体大律动。这一同步大律动着的大宇宙共同体，也就构成人的整个生活的世界。“昔者圣人之作《易》也，将以顺性命之理。是以立天之道，曰阴与阳；立地之道，曰柔与刚；立人之道，曰仁与义。兼三才而两之，故《易》六画而成卦。”^① 在人的这一整个生活的世界中，人与天地并立为三才，易道的核心即三才之道。由天施地化所成的上述大宇宙共同体，是一切价值和意义终极之源。作《易》圣人有此三才之道的文化价值自觉，洞悉价值意义之源，法天地以设政教，令《易》成为法天地以设政教的王者之书。爻辰呼应、涵摄彰显的八卦卦气之下所内在涵摄符示的归为八大类的万物万象，其位其性其德的正定，所彰者天地万物之序也；其所发生的同步整体大律动，所显者天地万物之和也。具有整体大宇宙生存生命共同体的深切精敏生命感受、体认力与整个生活的世界的高度文化价值自觉的圣人，立足于人的大宇宙根基，法此序而立礼，效此和而作乐，礼乐文化形态的整体哲学文化价值系统遂得以正定开显。郑氏所注《礼记·乐记》所谓：“乐者，天地之和也。礼者，天地之序也。和，故百物皆化；序，故群物皆别。乐由天作，礼以地制。过制则乱，过作则暴。明于天地，然后能兴礼乐也。”^② 此一系统所指向的，就是一种挺显人的大宇宙根基和大宇宙共同体的价值意义之源，法天地效天道的上而以人文礼乐的秩序化、和谐化功效平治天下而令其通体有序和谐、下而以礼乐的人文精神化民成俗以正定个体人生的正大王道。《易》的精神萃于此，整个经学的精神也萃于此。

纵观儒学发展演变之长河，汉代儒学与经学所彰显的基本精神是礼乐精神，所重建起的儒家的整体哲学文化价值系统是礼乐形态的哲学文化价值系统。作为两汉经学的总结、终结者与集大成者，郑玄显然成为这一精神与这一系统的当之无愧的总结、深化者与集大成者。他将这一总结、深化与集大

① 《说卦传》。

② 孔颖达：《礼记正义》，《十三经注疏》，中华书局1980年版，第1530页中。

成的成果，透过以爻辰说为代表的易学的独特语境，相当完备地传达了出来，以此也赋予《周易》郑氏学以凸显礼乐文化精神的全新天人之学底蕴。人或因包括郑玄在内的汉代易学家象数之学的烦琐形式而断言其易学无甚义理可言，仅仅与筮占之术纠缠不清，这无疑是一种误解。《易传》之后，古往今来，一切易学家，无论属于象数学派还是属于义理学派，皆立足于易学的象数义理合一理路推衍易学的天人之学底蕴；所不同者，或偏于各式象数，或偏于人事义理，但最终皆殊途同归。而律吕音声之学之被纳入易学，从此，它即成为易学的重要内容之一，从一个侧面给易道广大、易学天人之学无所不包的品格，作出了很好的注脚。阐衍此项意蕴的，其后代不乏人。北宋杰出易学家邵雍，即在其高度哲学性的易学巨构《皇极经世书》中，设有大量篇幅析论之。

尤有进者，天施地化，阴阳消息，展为四时之五行，五行之数直接与爻相关。而此五行之数又有更为久远的大宇宙演化渊源。

在诠释《系辞上传》“天一地二”一段文字时，郑玄云：“天地之气各有五。五行之次，一曰水，天数也；二曰火，地数也；三曰木，天数也；四曰金，地数也；五曰土，天数也。此五者，阴无匹，阳无耦，故又合之。地六为天一匹也，天七为地二耦也，地八为天三匹也，天九为地四耦也，地十为天五匹也。二五阴阳各有合，然后气相得，施化行也。”^①而在诠释《系辞上传》“大衍之数五十，其用四十有九”时，郑玄云：“天一生水于北，地二生火于南，天三生木于东，地四生金于西，天五生土于中。阳无耦，阴无配，未得相成。地六成水于北，与天一并；天七成火于南，与地二并；地八成木于东，与天三并；天九成金于西，与地四并；地十成土于中，与天五并也。大衍之数五十有五，五行各气并，气并而减五，惟有五十。以五十之数不可以为七八九六，卜筮之占以用之，故更减其一，故四十有九也。”^②数而称天地之数，奇数阳而属天，偶数阴而属地，数承载着天地之气与天地的信息。天数表征天之气，地数表征地之气，数之量的大小则表征气化的程

① 孔颖达：《春秋左传正义》卷四十五，《十三经注疏》，中华书局1980年版，第2057页中。

② 孔颖达：《礼记正义》卷十四《月令第六》，《十三经注疏》，中华书局1980年版，第1354页下。

度。天地之气相配而施化，五行顺布，四时成。其中，七火之数表征天之阳气息长之壮盛而显夏象，九金之数表征天之阳气息长终结而显秋之象；八木之数表征地之阴气消退之始而显春象，六水之数表征地之阴气消退之终而显冬象。五行生成，四时象显，四时之五行即反过来辅佐天地以化育成就万物。这层意涵，张惠言揭示得最为真确，详见《周易郑氏义·太极两仪四象》。^① 郑注《礼记·月令》孟春之月其数八云：“数者，五行佐天地生物、成物之次也。”^② 又注《系辞上传》“精气为物，游魂为变，是故知鬼神之情状，与天地相似，故不违”云：“‘精气’谓七八也，‘游魂’谓九六也。七八，木火之数，九六，金水之数。木火用事而物生，故曰‘精气为物’，金水用事而物变，故曰‘游魂为变’。精气谓之‘神’，游魂谓之‘鬼’。木火生物，金水终物，二物变化，其情与天地相似，故无所差违之也。”^③ 受《易纬乾凿度》易学语境下的宇宙发生演化论之影响，郑玄进而指出，上述七八九六之数及其所表征的一切，源乎天地开阖之前气、形、质的演变，天地开辟，后者即展现为前者。《易纬乾凿度》卷下称：“文王因阴阳，定消息，立乾坤，统天地。夫有形者生于无形，则乾坤安从生。故曰：有太易，有太初，有太始，有太素。太易者，未见气。太初者，气之始。太始者，形之始。太素者，质之始。气形质具而未相离，故曰浑沦，言万物相浑沦而未相离。视之不见，听之不闻，循之不得，故曰易也，易无形埒也。易变而为一，一变而为七，七变而为九，九者气变之究也，乃复变而为一。一者形变之始，清轻上为天，浊重下为地。物有始，有壮，有究，故三画而成乾，乾坤相并俱生。物有阴阳，因而重之，故六画而成卦。”^④ 郑注云：“易，太易也，太易变而为一，谓变为太初也。一变而为七，谓变为太始也。七变而为九，谓变为太素也。乃复变为一，一变误耳，当为二。二变而为六，六变而为八，则与上七九意相协。不言如是者，谓足相推明耳。……乃复变而为

① 张惠言：《周易郑氏义》，赵蕴如编：《大易类聚初集》，（台北）新文丰出版公司1983年版，第262—264页。

② 孔颖达：《礼记正义》卷十四《月令第六》，《十三经注疏》，中华书局1980年版，第1354页上。

③ 李道平：《周易集解纂疏》，中华书局1994年版，第555页。

④ 安居香山、中村璋八：《纬书集成》上，河北人民出版社1994年版，第28—31页。

二，亦谓变而为太初。二变为六，亦谓变而为太始也。六变为八，亦谓变而为太素也。九，阳数也，言气变之终。二，阴数也，言形变之始。……一变而为七，是今阳爻之象，七变而为九，是今阳爻之变。二变而为六，是今阴爻之变，六变而为八，是今阴爻之象。七在南方象火，九在西方象金，六在北方象水，八在东方象木。自太易至太素，气也，形也。既成四象，爻备于是，清轻上而为天，重浊下而为地，于是而开阖也。天地之与乾坤，气形之与质本，同时如表里耳。”^① 郑注云：太易“以其寂然无物，故名之为太易”；太初“元气之所本始，太易既自寂然无物矣，焉能生此太初哉，则太初者，亦忽然而自生”；太始“形见此天象，形见之所本始也”；太素“地质之所本始也”。^② 易学话语系统下的乾坤二卦涵摄符示天地，天地非终极性存在，它们渊源有自。宇宙的本始，为寂然无物的太易。太易变而为太初，太初为元气之所本始。太初又变而为太始，太始为形之本始。太始继变而为太素，太素则为质之本始。在宇宙演化的太素阶段，气、形、质三者业已完具，但彼此浑然一体而尚未发生分化。及至太素发生分化，则天地开辟，万物生化。详而言之，太易变而为一，构成天的阳性太初因子得显；一变而为七，构成天的阳性太始因子得显；七变而为九，构成天的阳性太素因子得显。太易变而为一的同时，变而为二即在其中矣。一变而为七，二变而为六即在其中矣；七变而为九，六变而为八即在其中矣。太易变而为二，构成地的阴性太初因子得显；二变而为六，构成地的阴性太始因子得显；六变而为八，构成地的阴性太素因子得显。一、七、九与二、六、八数量之差异所表征的是阳性势力与阴性势力消长的具体情形。七即表征阳爻之本象，九则表征阳爻之变；八即表征阴爻之本象，六即表征阴爻之变。七已隐居于南而成未显之火，九已隐居于西而成未显之金；八已隐居于东而成未显之木，六已隐居于北而成未显之水。太素分化，一七九而天、二六八而地，乾坤坤地相并一同分化而成，九八七六，金木火水，一并由隐转显。于是，大宇宙开始了全新的历程。天地施化，五行四时辅天助地，人置身于其中的整个天地宇宙、整个有机生存生命的大宇宙共同体、整个生活的世界豁显而生化日

① 安居香山、中村璋八：《纬书集成》上，河北人民出版社1994年版，第30—31页。

② 安居香山、中村璋八：《纬书集成》上，河北人民出版社1994年版，第11页。

新，流变不息。于是自太初始的阳性势力最终形成了天，待天形成转而本于天而施化；而自太初始的阴性势力最终形成了地，待地形成转而原于地而施化。施化则万物生，天地生万物也。以易学的话语，即乾坤生 64 卦也。此即前文所述及的内容。而七九八六所表征的截至太素的阳性、阴性势力，先于乾天坤地而成，则前所及 64 卦之本于乾坤，384 爻之通而为乾坤 12 爻，所指涉的乃是乾天坤地开辟后的情形。此等情形为人直下置身于其中的显象。包括乾坤在内的诸卦之爻，其所表征的本始之本象与变象，皆为截至太素的九八七六所指涉者。于是，64 卦的 384 爻，除了涵摄符示前述显象之外，尚内在直接承载、涵摄符示截至太素的九六七八所指涉的隐象。此等显象正是本于此等隐象而为其显现者。治《易》而明乎此，方可契得《易》之全蕴。神而明之，亦可生命地直接与大宇宙接通，深切体悟到自太易始的无字之宇宙之大《易》，而跻于全新的生命境界。《易纬乾凿度》以其神来之笔将大宇宙的本始命名为太易，郑玄呼应之，此太易之易，自有与《易》之易字呼应之深意在。剖析郑氏爻辰说而略此思想意涵，显然就意味着得流而遗源，亦不可得其全蕴矣。由此我们也不难发现，郑氏爻辰说继京房易学之后，又一次凸显了五行在易学中的显赫位置。这无疑是对董仲舒所推出的以阴阳五行学说为基本架构的汉代经学典范整体哲学文化价值系统的积极呼应。



虞翻易学十二消息说语境下的宇宙大化^①

卦气说是汉宣帝之后因孟喜、焦贛、京房等人之努力而确立起的两汉易学的基本象数学说。卦气说的语境，成了其后汉代易学的大语境。自称五世家传孟喜易学的汉末易学家虞翻^②，在创造性地诠释《周易》经传时，也确立起了卦气说的基本易学大语境。在此语境下，他透过十二消息说，生动论显了宇宙大化之图景。

一

卦气说，约而言之，是一种视《易》之八卦、64卦的符号系列为年复一年、月复一月、日复一日阴阳二气之消息、物候节气时序之更替、万事万物之生化的涵摄符示者的学说。而孟喜的卦气说，是一种64卦卦气说。在此卦气说中，64卦中的12个阴阳爻画排列有序而规整的卦，因其在各月中所涵摄符示阴阳消息、物候节气的极端重要性，而称12辟卦。辟者君也。每月有五卦，其他四卦则分别被名之以公、侯、卿、大夫卦。正是在孟喜卦气说的基础上，与荀爽、郑玄并称为汉末易学三大家的虞翻，推出了其十二

① 原载《中国哲学史》2011年第2期。

② 《三国志·吴书·虞陆张骆陆吾朱传》裴注引《翻别传》载，虞翻《周易注》撰成，恭录一份进呈汉献帝，并奏书献帝，其高祖父“少治孟氏《易》”，至他已历五世。详见陈寿：《三国志》，中华书局1985年版，第1322页。

消息说。

《系辞上传》“变通配四时”虞翻注云：“变通趋时，谓十二月消息也。泰、大壮、夬配春，乾、姤、遯配夏，否、观、剥配秋，坤、复、临配冬。谓十二月消息相变通而周于四时也。”^①众所周知，12消息卦，即孟喜所言12辟卦，指的就是复（䷗）、临（䷒）、泰（䷊）、大壮（䷡）、夬（䷪）、乾（䷀）、姤（䷫）、遯（䷠）、否（䷋）、观（䷓）、剥（䷖）、坤（䷁）这12个阴阳爻画排列有序而规整的卦。它们在虞翻易学卦气说的语境下，涵摄符示着年复一年12个月阴阳二气消长盈虚的常态基本情状。消息，消即谓消退，息则谓息长。具体而言，它们所涵摄符示的阴阳二气之消息，依夏历，所对应的月份与季节如下：复（䷗），仲冬十一月子；临（䷒），季冬十二月丑；泰（䷊），孟春正月寅；大壮（䷡），仲春二月卯；夬（䷪），季春三月辰；乾（䷀），孟夏四月巳；姤（䷫），仲夏五月午；遯（䷠），季夏六月未；否（䷋），孟秋七月申；观（䷓），仲秋八月酉；剥（䷖），季秋九月戌；坤（䷁），孟冬十月亥。

卦由阴爻（--）、阳爻（—）构成，在卦气说的语境下，前者符示阴气，后者符示阳气。包括12消息卦在内的64卦，皆由六爻构成。构成诸卦的六爻或阳或阴，情形各异。其中，六爻纯阳的乾卦（䷀），涵摄符示天地宇宙间阳气的全部；六爻纯阴的坤卦（䷁），则涵摄符示天地宇宙间阴气的全部。依卦气说之见，宇宙大化，源乎阴阳二气之消息。在整体大宇宙中，阴阳二气均衡。此一均衡赖以达成的阴阳二气各自之量虽然难以为人所具体精确把握，但是总归可以有所表征。虞氏卦气说即以其独特的易学语境，透过乾（䷀）、坤（䷁）两卦对待互显的方式，以乾之六阳爻与坤之六阴爻，分别涵摄符示整体大宇宙处于均衡状态中的阴阳二气各自完整之量。此一卦气说昭示，在年复一年的阴阳二气消长盈虚的过程中，阳气的完整之量朗显于孟夏四月巳，阴气的完整之量朗显于孟冬十月亥。

从宇宙大化、阴阳消息过程的角度观之，阴阳二气完整之量的朗显，皆经历了一个动态积渐的过程。自仲冬十一月子一阳息而显，历季冬十二月丑

^① 李道平：《周易集解纂疏》，中华书局1994年版，第564页。标点有改动。后引该书标点有所改动时，不再特别说明。

二阳息而显、孟春正月寅三阳息而显、仲春二月卯四阳息而显、季春三月辰五阳息而显，直至孟夏四月巳六阳息而显。六阳息而显，即意味着阳气完整之量的朗显。而自仲夏五月午一阴息而显，历季夏六月未二阴息而显，直至孟冬十月亥六阴息而显。六阴息而显，则意味着阴气完整之量的朗显。

阳息则阴消，阴息则阳消。阳息其一则阴消其一，阳息其二则阴消其二，反之亦然。一阳之息，乃在六阴全显之后的息；一阴之息，乃在六阳全显之后的息。一阳之息，接下去就是阳息阴消渐次推进的过程，直至六阳息而显；一阴之息，接下去则是阴息阳消渐次推进的过程，直至六阴息而显。于是就开显出 12 个月各月阴阳二气消长盈虚的基本格局与态势：仲冬十一月子，即为复卦所涵摄符示的一阳而五阴的格局与态势；季冬十二月丑，即为临卦所涵摄符示的二阳而四阴的格局与态势；孟春正月寅，即为泰卦所涵摄符示的三阳而三阴的格局与态势；……孟夏四月巳，即为乾卦所涵摄符示的六阳全显的格局与态势；仲夏五月午，即为姤卦所涵摄符示的一阴而五阳的格局与态势；季夏六月未，即为遯卦所涵摄符示的二阴而四阳的格局与态势；……孟冬十月亥，即为坤卦所涵摄符示的六阴全显的格局与态势。

显然，上述由 12 消息卦所涵摄符示的 12 个月各月阴阳消息的基本格局与态势，乃由阴阳二气一息一消所致双方力量对比持续发生变化所造成。自仲冬十一月子至孟夏四月巳，阳息而阴消，导致阳气的力量渐次转盛而终至全然豁显，阴气的力量则渐次衰微而终至全然退隐。此由复至乾六卦所涵摄符示。自仲夏五月午至孟冬十月亥，阴息而阳消，导致阴气力量渐次转盛而终至全然朗显，阳气力量则渐次衰微而终至全然退隐。此由姤至坤六卦所涵摄符示。

二

上述 12 卦所涵摄符示的 12 种阴阳消息的基本格局与态势，系对应于各月而彰显于外的格局与态势。在诸格局与态势中，阴阳二气或同时部分地彰显，或单方面全然朗显，而并未同时完整豁显。那么，息是否意味着由无而有，消是否意味着由有而无？退隐是否就意味着将化为乌有？此可先由董仲舒的《雨雹对》一文得到重要启示：“元光元年七月，京师雨雹。鲍敞问董

仲舒曰：‘雹何物也？何气而生之？’仲舒曰：‘阴气胁阳气。天地之气，阴阳相半，和气周回，朝夕不息。阳德用事，则和气皆阳，建巳之月是也，故谓之正阳之月。阴德用事，则和气皆阴，建亥之月是也，故谓之正阴之月。十月阴虽用事，而阴不孤立。此月纯阴，疑于无阳，故谓之阳月，诗人所谓日月阳止者也。四月阳虽用事，而阳不独存。此月纯阳，疑于无阴，故亦谓之阴月。自十月已后，阳气始生于地下，渐冉流散，故云息也。阴气转收，故言消也。日夜滋生，遂至四月，纯阳用事。自四月已后，阴气始生于天上，渐冉流散，故云息也。阳气转收，故言消也。日夜滋生，遂至十月，纯阴用事。’^①

在促成经学跃为时代主潮和官方法定意识形态方面起过关键性作用的一代大儒董仲舒，基于其《春秋》公羊学的语境，构建起了一个具有典范意义和重大引领性作用的经学整体哲学文化价值系统：“仲舒遭汉承秦灭学之后，《六经》离析，下帷发愤，潜心大业，令后学者有所统壹，为群儒首。”^②“汉兴，承秦灭学之后，景、武之世，董仲舒治《公羊春秋》，始推阴阳，为儒者宗。”^③在此系统下，吸纳以往学术资源而整合重构的阴阳五行学说、物候时令观念、天道本然及其展现之思想，也成为同时代易学卦气说的共识。董仲舒称，“天地之气，阴阳相半”，即揭示了大宇宙中阴阳二气的均衡；“阳德用事，则和气皆阳，建巳之月是也，故谓之正阳之月”，即揭示了孟夏四月巳阳气彻然朗显而发挥作用；“阴德用事，则和气皆阴，建亥之月是也，故谓之正阴之月”，则揭示了孟冬十月亥阴气彻然朗显而发挥作用；“十月阴虽用事，而阴不孤立。此月纯阴，疑于无阳，故谓之阳月”，乃指明阴不孤立，与阳并存，阴全显而阳全隐，阳气全然隐伏于阴气之下而并未化为乌有，因阴气之全显而令孟冬十月亥有正阴之月之名，因阳气之潜存无损而又提示性的使该月同时又有阳月之称；“四月阳虽用事，而阳不独存。此月纯阳，疑于无阴，故亦谓之阴月”，乃指明阳不独存，与阴共存，阳全显而阴全隐，阴气全然隐伏于阳气之下而并未化为乌有，因阳气

① 严可均：《全上古三代秦汉三国六朝文》第一册，《全汉文》卷二十四《董仲舒二·雨雹对》，中华书局1995年版，第256—257页。

② 班固：《汉书·董仲舒传》，中华书局1987年版，第2526页。

③ 班固：《汉书·五行志上》，中华书局1987年版，第1317页。

之全显而令孟夏四月已有正阳之月之名，因阴气之潜存无损而又提示性的使该月又有阴月之称。正阴之月、正阳之月之称，凸显的是阴阳之气的全然彰显，此正如《左传》昭公十七年“夏六月，甲戌，朔，日有食之。祝史请所用币。（杜预注：礼，正阳之月日食，当用币於社，故请之。）”孔颖达《正义》云：“阴阳之气，运行于天，一消一息，周而复始。十一月建子，为阳始。五月建午，为阴始。以《易》爻卦言之，从建子之后，每月一阳息，一阴消。至四月建巳，六阴消尽，六阳并盛，是为纯乾之卦，正阳之月也。从建午之后，阳（当作每）月一阴息，一阳消。至十月建亥，六阳消尽，六阴并盛，是为纯坤之卦，正阴之月也。”^①而阴月、阳月之称，昭示的是阴阳二气隐而未彰的一面与彻然彰显于外的一面丝毫无损的共存性。于是，不难了悟到，孟夏四月巳，彰显于外的，是乾卦所涵摄符示的全阳的格局与态势，隐而未彰的，是坤卦所涵摄符示的全阴的格局与态势，后者当下即涵摄于前者之下而与其共存；孟冬十月亥，彰显于外的，则是坤卦所涵摄符示的全阴的格局与态势，隐而未彰的，是乾卦所涵摄符示的全阳的格局与态势，后者当下亦涵摄于前者之下而与其共存。

类而推之，仲冬十一月子，显一一阳而五阴之格局与态势，隐一一阴而五阳的格局与态势，分别由复卦与姤卦所涵摄符示；季冬十二月丑，显一二阳而四阴的格局与态势，隐一二阴而四阳的格局与态势，分别由临卦与遯卦所涵摄符示；孟春正月寅，显一三阳而三阴的格局与态势，隐一三阴而三阳的格局与态势，分别由泰卦与否卦所涵摄符示；仲春二月卯，显一四阳而二阴的格局与态势，隐一四阴而二阳的格局与态势，分别由大壮卦与观卦所涵摄符示；季春三月辰，显一五阳而一阴的格局与态势，隐一五阴而一阳的格局与态势，分别由夬卦与剥卦所涵摄符示；孟夏四月巳，已如上述；仲夏五月午，显一一阴而五阳的格局与态势，隐一一阳而五阴的格局与态势，分别由姤卦与复卦所涵摄符示；季夏六月未，显一二阴而四阳的格局与态势，隐一二阳而四阴的格局与态势，分别由遯卦与临卦所涵摄符示；孟秋七月申，显一三阴而三阳的格局与态势，隐一三阳而三阴的格局与态势，分别由否卦与泰卦所涵摄符示；仲秋八月酉，显一四阴而二阳的格局与态势，隐一四阳

① 孔颖达：《春秋左传正义》，《十三经注疏》，中华书局1980年版，第2082页。

而二阴的格局与态势，分别由观卦与大壮卦所涵摄符示；季秋九月戌，显一五阴而一阳的格局与态势，隐一五阳而一阴的格局与态势，分别由剥卦与夬卦所涵摄符示；孟冬十月亥，已如上述。

不难发现，这 12 个月阴阳二气消长盈虚所成之格局与态势中，显与隐的阴阳之总量，皆各为六阳与六阴所示的阴阳完整之量。这就表明，在 12 个月各月阴阳二气消长盈虚所成的显与隐两种共时性格局与态势下，阴阳双方皆在该显隐格局与态势中，保持与大宇宙原本的阴阳双方同样的量的均衡。

三

阴阳二气之消息，基于大宇宙原本均衡的阴阳之量，而其消息过程中所成诸格局与态势，鲜明者即于上述 12 个月各月所成诸显隐格局与态势，仍透过显与隐两面，昭示了它们的均衡。与各月相对应的 12 个消息之卦，所涵摄符示的，仅仅是各月阴阳二气消长盈虚所成的显的格局与态势，除此之外，尚有一共时性的隐的格局与态势。显与隐两面，方构成格局与态势的全部。虞翻进而通过其易学旁通说的语境，彰显并深化了上述 12 消息卦所示的各月阴阳消息显与隐两面的全部丰富内涵：

复卦虞注云：“阳息坤，与姤旁通。”^①

临卦虞注云：“阳息至二，与遯旁通。……临消于遯，六月卦也。”^②

泰卦虞注云：“阳息坤，反否也。”^③

大壮卦虞注云：“阳息泰也。”^④

夬卦虞注云：“阳决阴，息卦也。刚决柔，与剥旁通。”^⑤

乾卦虞注云：“以乾通坤”^⑥；“乾息从子至巳”^⑦。

① 李道平：《周易集解纂疏》，中华书局 1994 年版，第 262 页。

② 李道平：《周易集解纂疏》，中华书局 1994 年版，第 222—223 页。

③ 李道平：《周易集解纂疏》，中华书局 1994 年版，第 163 页。

④ 李道平：《周易集解纂疏》，中华书局 1994 年版，第 323 页。

⑤ 李道平：《周易集解纂疏》，中华书局 1994 年版，第 393 页。

⑥ 李道平：《周易集解纂疏》，中华书局 1994 年版，第 48 页。

⑦ 李道平：《周易集解纂疏》，中华书局 1994 年版，第 693 页。

姤卦虞注云：“消卦也，与复旁通。”^①

遯卦虞注云：“阴消姤二也。……以阴消阳。”^②

否卦虞注云：“阴消乾，又反泰也。”^③

观卦注缺。

剥卦虞注云：“阴消乾也，与夬旁通。”^④

坤卦虞注云：“阴极阳生，乾流坤形，坤含光大，凝乾之元，终于坤亥，出乾初子”^⑤；“坤消从午至亥”^⑥。

在虞翻那里，同位之爻的爻性皆相反而两两相对待的一对卦，即构成旁通关系。例如乾卦(䷀)与坤卦(䷁)、比卦(䷇)与大有卦(䷍)即是。卦爻画的符号系列，是宇宙万物万象万变的表征符示者。而具有旁通关系的一对卦，在虞翻看来，其卦爻符号及其所符示的物象间，静态上，一显一隐，相互涵摄；动态上，变动不居，流转互通。乾、坤两卦对待旁通，则静态上，乾卦及其所符示的物象显，坤卦及其所符示的物象即共时性的隐而涵摄于其下，而当坤卦及其所符示的物象显，乾卦及其所符示的物象同样即共时性的隐而涵摄于其下；动态上，乾卦及其所符示的物象，基于与坤卦及其所符示物象间的相互对待，变动不居，透过爻画变动的符号的形式，最终即会通向坤卦及其所符示的物象，从而令原本显者转隐而隐者反显，反之亦然，而且它们间的这种变动互通，往复循环，无有终穷。同样，比卦与大有卦对待旁通，静态上，任何一方及其所符示的物象显，另一方及其所符示的物象即共时性的隐而涵摄于其下；动态上，任何一方及其所符示的物象皆变动不居，透过爻画变动的符号的形式，最终即会通向另一方及其所符示的物象，从而令显隐互转，如此往复循环，以至无穷。

基于上述旁通说的语境所开显的易学大视阈，在虞翻看来，12消息卦中，复与姤、临与遯、泰与否、大壮与观、夬与剥、乾与坤，即分别构成对

① 李道平：《周易集解纂疏》，中华书局1994年版，第401页。

② 李道平：《周易集解纂疏》，中华书局1994年版，第326页。

③ 李道平：《周易集解纂疏》，中华书局1994年版，第173页。

④ 李道平：《周易集解纂疏》，中华书局1994年版，第253页。

⑤ 李道平：《周易集解纂疏》，中华书局1994年版，第69页。

⑥ 李道平：《周易集解纂疏》，中华书局1994年版，第693页。

待旁通的关系。它们间的对待旁通，在阴阳消息的卦气说的意义域下，一则表现于静态上的一显一隐、相互涵摄，一则表现于动态上的变动不居、流转互通。阴阳消息的动态性是第一位的，静态性则是第二位的。12 消息卦，首先彰显的，是整体上年复一年阳息阴消、阴息阳消的大过程，彰显的是这一大过程中六个阳息阴消、六个阴息阳消基本格局与态势之形成及其彼此之间的流转互通：复至乾，彰显的是阳息阴消的大过程；姤至坤，彰显的是阴息阳消的大过程；复至乾的阳息阴消转而为姤至坤的阴息阳消，彰显的是复与姤、临与遯、泰与否、大壮与观、夬与剥、乾与坤对待互显下的六对阳息阴消、阴息阳消格局与态势彼此间的流转互通，即复卦涵摄符示的一阳而五阴之格局与态势向姤卦涵摄符示的一阴而五阳之格局与态势的流转互通，临卦涵摄符示的二阳而四阴的格局与态势向遯卦涵摄符示的二阴而四阳的格局与态势的流转互通，……乾卦涵摄符示的六阳的格局与态势向坤卦涵摄符示的六阴的格局与态势的流转互通。其次彰显的，才是具体环节上月复一月各月阴阳消息显与隐两面的基本格局与态势，才是显的一面的格局与态势以其优势之显而对隐的一面的格局与态势之共时性涵摄。

依虞翻之见，将言说的出发点确立于天地造化万物及由此所促成的大化洪流和整体宇宙，那么，天是阳气的无尽宝藏，地是阴气的无尽宝藏；发生于宇宙间的阴阳二气之消息，究极言之，实系天之阳气与地之阴气的消息。乾卦符示天，坤卦符示地。乾之阳爻符示阳气、符示天之阳气，坤之阴爻符示阴气、符示地之阴气。12 消息卦所示的消息，究极言之，实系乾阳与坤阴、天之阳气与地之阴气的消息。阳息阴消，即乾阳息于坤阴之上，而致坤阴消退，符示天之阳气息长于地之阴气之上，而致后者消退。阴息阳消，即坤阴息于乾阳之上，而致乾阳消退，符示地之阴气息长于天之阳气之上，而致后者消退。所以，自复至乾的六卦，皆系乾阳息于坤阴之上，而致后者消退的阳息阴消之卦；自姤至坤的六卦，皆系坤阴息于乾阳之上，而致后者消退的阴息阳消之卦。其所符示的内容，自不待言。故而复卦、泰卦虞注皆云“阳息坤”，而否卦、剥卦虞注皆云“阴消乾”。“阳息坤”即乾阳息于坤阴之上；“阴消乾”即坤阴息于乾阳之上，而令乾阳消退。临卦虞注之“阳息至二”，谓乾阳息至坤二之位，消去坤之二阴。大壮卦虞注之“阳息泰”，谓乾阳息于坤阴之上，在息成三阳而令坤变为泰的基础上，再息一乾阳而退

一坤阴，大壮卦遂成。遯卦虞注之“阴消姤二”，则谓坤阴息于乾阳之上，在息成一坤阴、消去一乾阳而令乾卦变为姤卦的基础上，再息一坤阴而消一乾阳，遯卦遂成。虞翻称六个阳息阴消之卦为息卦，称六个阴息阳消之卦为消卦。息卦者，阳息之卦也；消卦者，阳消之卦也。是以夬卦虞注云“息卦也”，姤卦虞注云“消卦也”。六个息卦昭示的，实系乾之六阳渐次息于坤阴之上，而最终全然彰显的过程；六个消卦昭示的，实系坤之六阴渐次息于乾阳之上，逐步消去乾之六阳，而最终令乾阳全然退隐，自身则全然彰显的过程。而乾阳、天阳之息始于仲冬十一月子，成于孟夏四月巳，坤阴、地阴之消乾阳、天阳始于仲夏五月午，成于孟冬十月亥，是以前引虞注有云“乾息从子至巳”，“坤消从午至亥”。于是，乾之六阳与坤之六阴突破了静态的既成性外观，凸显出动态的息成性。乾初之阳，不再是单纯既成性的静态六阳格局中的一阳，而是动态乾阳息而坤阴消过程中所成复之一阳五阴格局与态势下的一阳；乾二之阳，不再是单纯既成性的静态六阳格局中的一阳，而是动态乾阳息而坤阴消过程中所成临之二阳四阴格局与态势下的一阳；……换言之，乾之六阳，更当分别在复、临、泰、大壮、夬、乾六个动态息成性的一阳五阴、二阳四阴、三阳三阴、四阳二阴、五阳一阴、六阳之格局与态势之视阈下观照把握之；坤之六阴，更当分别在姤、遯、否、观、剥、坤六个动态息成性的一阴五阳、二阴四阳、三阴三阳、四阴二阳、五阴一阳、六阴之格局与态势之视阈下观照把握之。正是受此观照理解视阈之深度启发，东晋服膺两汉孟喜焦贛京房一系象数学说的易学名家干宝，在诠释《周易》乾、坤两卦六爻之经文时，分别称：

阳在初九，十一月之时，自复来也。^①

阳在九二，十二月之时，自临来也。^②

阳在九三，正月之时，自泰来也。^③

阳气在四，二月之时，自大壮来也。^④

① 李道平：《周易集解纂疏》，中华书局1994年版，第28页。

② 李道平：《周易集解纂疏》，中华书局1994年版，第29—30页。

③ 李道平：《周易集解纂疏》，中华书局1994年版，第30页。

④ 李道平：《周易集解纂疏》，中华书局1994年版，第32页。



阳在九五，三月之时，自夬来也。^①

阳在上九，四月之时也。^②

以上乾卦。

阴气在初，五月之时，自姤来也。^③

阴气在二，六月之时，自遯来也。^④

阴气在三，七月之时，自否来也。^⑤

阴气在四，八月之时，自观来也。^⑥

阴气在五，九月之时，自剥来也。^⑦

阴在上六，十月之时也。^⑧

以上坤卦。

基于对待旁通的语境，乾阳坤阴消息所成的 12 消息卦，动态息成性地彰显了复与姤、临与遯、泰与否、大壮与观、夬与剥、乾与坤所示阴阳消息格局与态势间的流转互通：复的一阳五阴格局与态势息成于仲冬十一月子，历六个月，至仲夏五月午，而通向了姤的一阴五阳格局与态势，再历六个月，后者又通向了前者；临的二阳四阴格局与态势息成于季冬十二月丑，历六个月，至季夏六月未，而通向了遯的二阴四阳格局与态势，再历六个月，后者又通向了前者；……乾的六阳格局与态势息成于孟夏四月巳，历六个月，至孟冬十月亥，而通向了坤的六阴格局与态势，再历六个月，后者又通向了前者。这是复卦虞注“与姤旁通”、姤卦虞注“与复旁通”、临卦虞注“与遯旁通”以及前引《系辞上传》“变通配四时”虞注“变通趋时，谓十二月消息也。……谓十二月消息相变通而周于四时也”首先所点示的内涵。这一内涵昭示的，是息成而显的诸格局与态势间的历时性流转互通。此系卦气消息意义域下 12 消息卦彼此间动态旁通意涵之开显。息成而显的各格局

① 李道平：《周易集解纂疏》，中华书局 1994 年版，第 33 页。

② 李道平：《周易集解纂疏》，中华书局 1994 年版，第 34 页。

③ 李道平：《周易集解纂疏》，中华书局 1994 年版，第 76 页。

④ 李道平：《周易集解纂疏》，中华书局 1994 年版，第 77 页。

⑤ 李道平：《周易集解纂疏》，中华书局 1994 年版，第 79 页。

⑥ 李道平：《周易集解纂疏》，中华书局 1994 年版，第 81 页。

⑦ 李道平：《周易集解纂疏》，中华书局 1994 年版，第 82 页。

⑧ 李道平：《周易集解纂疏》，中华书局 1994 年版，第 84 页。

与态势，作为显的一方，又共时性地将与其对待旁通的格局与态势涵摄于自身之下，使后者以隐的存在方式与自身共存：复的一阳五阴格局与态势息成于仲冬十一月子，而以显的方式存在，与其对待旁通的姤的一阴五阳格局与态势，即被它共时性地涵摄于自身之下，而以隐的方式与之共存；临的二阳四阴格局与态势息成于季冬十二月丑，而以显的方式存在，与其对待旁通的遯的二阴四阳格局与态势，即被它共时性地涵摄于自身之下，而以隐的方式与之共存；……这是上述虞注“与某旁通”所进而点示的内涵。这一内涵昭示的，是息成而显的诸格局与态势，以其显的优势，对与其对待旁通格局与态势的内在共时性涵摄。此系卦气消息意义域下 12 消息卦彼此间静态旁通意涵之开显。

尤有进者，上述 12 消息卦彼此间动静两态的旁通意涵，实际上密不可分，相互涵摄。即阴阳消息整体大过程的视阈观之，息成的复的一阳五阴格局与态势之向姤的一阴五阳格局与态势的流转，是一涵括显隐两面的动态流转：仲冬十一月子，息成显的复之一阳五阴格局与态势涵摄隐的姤之一阴五阳格局与态势，此显隐两面的格局与态势，先是转为季冬十二月丑显的临之二阳四阴格局与态势涵摄隐的遯之二阴四阳格局与态势，继之转为孟春正月寅显的泰之三阳三阴格局与态势涵摄隐的否之三阴三阳格局与态势，继之转为仲春二月卯显的大壮之四阳二阴格局与态势涵摄隐的观之四阴二阳格局与态势，继之转为季春三月辰显的夬之五阳一阴格局与态势涵摄隐的剥之五阴一阳格局与态势，继之转为孟夏四月巳显的乾之六阳格局与态势涵摄隐的坤之六阴格局与态势，继之最终通向仲夏五月午显的姤之一阴五阳格局与态势涵摄隐的复之一阳五阴格局与态势。其他临与遯、泰与否、大壮与观、夬与剥、乾与坤所示阴阳消息格局与态势间的流转互通，亦无不是这种涵括显隐两面格局与态势的流转互通。历时性的流转互通过程中，始终伴随着显的一面对于隐的一面的共时性内在涵摄。

四

阳气是一种生气，它给万物带来生机生意；阴气是一种杀气，它令万物生机闭结生意消退。天地以阳息阴消大势下渐次息成的泰、大壮、夬所示的

显的三阳三阴、四阳二阴、五阳一阴格局与态势，涵摄否、观、剥所示的隐的三阴三阳、四阴二阳、五阴一阳格局与态势，透出春意，促成了万物的春生。天地以阳息阴消至极又转为阴息阳消而渐次形成的乾、姤、遯所示的显的六阳、一阴五阳、二阴四阳格局与态势，涵摄坤、复、临所示的隐的六阴、一阳五阴、二阳四阴格局与态势，透出夏意，促成了万物的夏长。天地以阴息阳消大势下渐次息成的否、观、剥所示的显的三阳三阴、四阳二阴、五阳一阴格局与态势，涵摄泰、大壮、夬所示的隐的三阳三阴、四阳二阴、五阳一阴格局与态势，透出秋意，促成了万物的秋收。天地以阴息阳消至极又转为阳息阴消而渐次形成的坤、复、临所示的显的六阴、一阳五阴、二阳四阴格局与态势，涵摄乾、姤、遯所示的隐的六阳、一阴五阳、二阴四阳格局与态势，透出冬意，促成了万物的冬藏。

天地借以依次透出春意、秋意、夏意、冬意而促成万物之春生、夏长、秋收、冬藏的上述诸格局与态势，以显隐之两面，昭示出大宇宙落实于这些不同格局与态势下的阴阳之均衡。此等均衡，源乎天之阳气与地之阴气原本之量的均衡，落实为基于此消彼息、此息彼消所引发的力量对比之不断变化下的以显与隐两种不同共时性存在方式存在的动态流转着的均衡。所谓变中有不变在。阴阳的消息及其所成诸格局与态势之流转无有终穷，所谓变也。此等均衡却始终如一，所谓不变也。这一动态流转着的均衡，是由显与隐两面共时性的构成且无限流转着的均衡，昭示出涵括显与隐两面的整体大宇宙阴阳之大和，昭示出基于此大和的生生不息的整体宇宙生命洪流。这一阴阳大和下的整体宇宙生命洪流，保障了天地万物年复一年的春生、夏长、秋收、冬藏，令天地万物以此大和为根基构成了内在相连一体的有机生存生命的共同体，开显出大千世界的有机整体大和谐。

阳气息长引发万物的生机生意，阴气息长导致万物生机生意的消退闭结。于是，在虞氏卦气说的视阈下，阳气与阳息即具有了善的价值，一种终极的大宇宙之善；阴气与阴息即具有了不善的意义，一种终极的大宇宙不善。是以在诠释《坤·文言传》“积善之家必有余庆，积不善之家必有余殃”时，他称：“乾为积善”，“坤积不善”。^① 乾阳、天阳之渐息乃至全显，

① 李道平：《周易集解纂疏》，中华书局1994年版，第87页。

自是引发万物生机生意力量的息长豁显，意味着善之积聚豁显；坤阴、地阴之渐息乃至全显，自是导致万物生机生意消退闭结力量的息长豁显，意味着不善之积聚豁显。正是为凸显阳气与阳息的这一善的价值，他着眼于阳命名12消息卦，如前所述，称自复至乾的六个阳息阴消之卦为息卦，称自姤至坤的六个阴息阳消之卦为消卦。息谓阳息，消谓阳消。显然这昭示出对整体大宇宙生机生意、对万物生机生意的肯定与善待，昭示出对包括人在内的天地万物之能充满生机生意的期许，昭示出对于天地万物本身内在价值的肯定与善待。这一对生机生意的期许和对天地万物内在价值肯定善待，透出中国传统哲人在高度天人之际问题意识自觉下的卓萃智慧与非凡洞见，透出其深挚宇宙关怀与人文关切，深值今人借鉴。



虞翻易学旁通说的哲理内涵^①

生当汉末的易学大家虞翻，透过深入契会《周易》经传，创造性地发明了“旁通说”，以此揭示了卦与卦之间的相互对待关系，尤其是在此对待关系之下，相关卦所表征并符示之一切间的“旁通”关系。透过此等关系的揭示，虞翻几乎通透地诠释了每一卦所表征并符示的当下之所是及其可能的将来之所是，诠释了卦与卦所表征并符示的当下之所是间的密切关联，因而也就几乎通透地诠释了大宇宙和社会人生中各种事象间的“对待”、“旁通”关系，诠释了一幅完整而奇妙的“对待”、“旁通”的总体天人宇宙图景。

一、学说的提出

“旁通”一词，首见于《乾卦》卦辞《文言传》：“大哉乾乎！刚健中正，纯粹精也；六爻发挥，旁通情也。”“发”、“挥”皆有动义，是以今人所习用的合成词中，乃有“发动”、“发挥”者。“旁”，广也，遍也。《广雅·释诂》云：“旁，广也。”《伪古文尚书·说命上》载殷高宗武丁之言“梦帝赍予良弼，其代予言，乃审厥象，俾以形，旁求于天下”，《说命下》载傅说之言“惟说式克钦承，旁招俊乂，列于庶位”，内中两个“旁”字，

① 本文的主体部分载于《哲学研究》2001年第9期。

亦皆谓广也、遍也。“旁求”，即广求、遍求；“旁招”，即广招、遍招。“六爻发挥，旁通情也”，说的是乾卦的六爻发生动变，就会广泛地通达于天人宇宙间的各种情势。是因在《易传》看来，作为符号系统的卦画，是天人宇宙间的万物万象万变的表征、符示者，爻之动变，从而卦之动变，即可蕴示或彰显天人宇宙间的特定动变情势。对于此处所引传文，今存虞翻《易注》注阙，因此我们无从考究他对传文中“旁通”二字所作的具体诠释。遍检今存虞翻《易注》，我们也未见他对于“旁通”这一象数义例作过具体界定。但是，可以肯定的是，虞翻的“旁通说”取名于此处所引传文，而且通观今存虞翻《易注》，他所发明的“旁通说”的学理内蕴也是清晰可见的。只是虞翻所言“旁通”，其意涵已与《文言传》所言“旁通”相去甚远矣。另，与虞翻学见相近，年少于虞翻而且曾经与他合作撰写过《周易日月变例》^①一书的陆绩（187—219），对上所引传文作了诠释，可以间接地帮助我们理解虞翻“旁通”义例的意涵。陆绩说：“乾六爻发挥变通，旁通于坤，坤来入乾，以成六十四卦，故曰‘旁通情也’。”^②其曰“旁通于坤”，即揭示了乾卦与坤卦之间的旁通关系。清儒李锐对于“旁通”的诠释，也差可视为虞翻“旁通”的注脚。李锐说：“旁通云者，两卦各居一旁，两相通易也。”^③

通观今存虞翻《易注》^④，我们不难发现，虞翻所言“旁通”的基本内涵是，两别卦之间，如若其所有同位之爻的爻性皆两两相反，那么，此两别卦之间即属互为旁通的关系，两别卦中的任何一方，亦皆可视对方为自己的旁通之卦，换言之，亦即双方互为旁通之卦。64卦中，凡所有同位之爻的爻性皆相反的一对卦，就构成旁通关系。例如乾卦（䷀）与坤卦（䷁）、屯卦（䷂）与鼎卦（䷱）、比卦（䷇）与大有卦（䷍）等即是。

虞翻之能发明旁通这一象数义例和学说，首先必然是受启于64卦的符号系列中，相关卦画间六爻爻性两两全然相反的对待关系。64卦中的每一

① 《隋书·经籍志》录其目。

② 李道平：《周易集解纂疏》，中华书局1994年版，第61页。

③ 李锐：《周易虞氏略例·震巽特变第八》，赵蕴如编：《大易类聚初集》第97种，（台北）新文丰出版公司1983年版。

④ 以下凡引虞翻《易注》，皆见李道平《周易集解纂疏》，中华书局1994年版本，不再出注。

卦，皆有和它具有上述对待关系的卦；依照这种对待关系，64卦的符号系列，可以划分为32对。

就实质性的深层学理内涵言之，虞翻之能发明旁通这一象数义例和学说，更为主要的是受了京房八宫纳甲体系中“飞伏说”的影响。

“飞伏说”，是京房八宫纳甲体系中的一个极为重要的学说，此说今见于传世的《京氏易传》。

“飞伏”者，“飞”谓显也、见也；“伏”谓隐也、不见也。在京房那里，“飞伏”的基本易理内涵，指的是卦中爻之朗然可见者（所谓“飞”）与隐而不显者（所谓“伏”）。是以《京氏易传》卷上于《乾卦》下云：“六位纯阳，阴象在中。阳为君，阴为臣；阳为民，阴为事；阳实阴虚，明暗之象，阴阳可知。”阳见则阴伏，阴见则阳伏。乾卦六爻纯阳，阳见，阴则伏于其下。是以乾卦六爻之阳下，隐伏着坤卦的六爻之阴。

在京房的八宫纳甲体系中，京房所论究的，主要是诸卦世爻的飞伏问题。

世爻为一卦之主爻，在卦中、在卦所表征并符示的物象情状与吉凶祸福情状方面，居于主导地位。京房规定，本宫卦的世爻在上爻；一世卦至五世卦的世爻，分别在本宫卦爻变所及的爻，亦即分别在初爻、二爻、三爻、四爻和五爻；游魂卦的世爻在四爻，归魂卦的世爻在三爻。

在具体论及世爻的飞伏问题时，京房的基本识见是：本宫卦的世爻上爻为飞，与本宫卦相对待的另一纯卦的世爻上爻为伏；一世卦的世爻初爻为飞，此一世爻所得以变来的本宫卦的初爻为伏；二世卦的世爻二爻为飞，此一世爻所得以变来的本宫卦的二爻为伏；三世卦的世爻三爻为飞，此一世爻所得以变来的本宫卦的三爻为伏；四世卦的世爻四爻为飞，此一世爻所得以变来的本宫卦的四爻为伏；五世卦的世爻五爻为飞，此一世爻所得以变来的本宫卦的五爻为伏；游魂卦的世爻四爻为飞，此一世爻所得以变来的本宫五世卦的四爻为伏；归魂卦的世爻三爻为飞，此一世爻所得以变来的本宫游魂卦的三爻为伏。

在虞翻之前，京房实际上业已了悟到了卦与卦之间、尤其是八纯别卦之间的相互对待的关系。在他的心目中，八纯别卦间，乾卦与坤卦、震卦与巽卦、坎卦与离卦、艮卦与兑卦分别构成相互对待的关系。是以在论及每一宫

中本宫卦世爻的飞伏问题时，京房提揭与本宫卦具有相对待关系的另一纯卦。因之，《京氏易传》卷上在论述乾宫八卦的本宫卦乾卦时称“与坤为飞伏”，在论述震宫八卦的本宫卦震卦时称“与巽为飞伏”，在论述坎宫八卦的本宫卦坎卦时称“与离为飞伏”，在论述艮宫八卦的本宫卦艮卦时称“与兑为飞伏”，在论述坤宫八卦的本宫卦坤卦时称“与乾为飞伏”，在论述巽宫八卦的本宫卦巽卦时称“与震为飞伏”，在论述离宫八卦的本宫卦离卦时称“与坎为飞伏”，在论述兑宫八卦的本宫卦兑卦时称“与艮为飞伏”。

爻居于卦中，世爻居于特定的卦中，是以在论及世爻的飞伏问题时，京房所明确言及的，是世爻所在的经卦的飞伏。于是就有了每一宫中诸卦之世爻所在的经卦的飞伏问题。

就此经卦的飞伏问题，京房的基本识见是：本宫卦，世爻所在的上卦为飞，与本宫卦相对待的另一纯卦的世爻上爻所在的上卦为伏；一世卦，世爻初爻所在的下卦为飞，此一世爻所得以变来的本宫卦初爻所在的本宫卦的下卦为伏；二世卦，世爻二爻所在的下卦为飞，此一世爻所得以变来的本宫卦二爻所在的本宫卦的下卦为伏；三世卦，世爻三爻所在的下卦为飞，此一世爻所得以变来的本宫卦三爻所在的本宫卦的下卦为伏；四世卦，世爻四爻所在的上卦为飞，此一世爻所得以变来的本宫卦四爻所在的本宫卦的上卦为伏；五世卦，世爻五爻所在的上卦为飞，此一世爻所得以变来的本宫卦五爻所在的上卦为伏；游魂卦，世爻四爻所在的上卦为飞，此一世爻所得以变来的本宫五世卦四爻所在的上卦为伏；归魂卦，世爻三爻所在的下卦为飞，此一世爻所得以变来的本宫游魂卦三爻所在的下卦为伏。

此处必须特别指出的是，京房明确所言的虽然是世爻所在的经卦的飞伏问题，但是，他所关注的焦点乃是世爻的飞伏问题；换言之，他明确言及世爻所在的经卦的飞伏问题，最终的目的乃是暗示人们世爻的飞伏问题。

在京氏揭示出卦的上述对待、飞伏、隐显意蕴之后，东汉时期的易学家如荀爽等，逐步突破了八宫纳甲体系的囿限，抽绎出更具一般性意义的卦的对待、飞伏、隐显意蕴。经过这番抽绎后，卦的对待、飞伏、隐显意蕴被确定为：一是爻的对待、飞伏、隐显义，一是卦的对待、飞伏、隐显义。就爻的对待、飞伏、隐显义而言，阴爻与阳爻相互对待，当下所见者若为阴爻，则阴爻飞而阳爻伏于其下，阴爻显而阳爻隐于其下；当下所见者若为阳爻，

则阳爻飞而阴爻伏于其下，阳爻显而阴爻隐于其下。就卦的对待、飞伏、隐显义而言，同位之爻爻性全然相反的卦相互对待，每一对这样的相互对待之卦，姑且称它们为甲方与乙方，当下所见者若为甲方，则甲方飞而乙方伏于其下，甲方显而乙方隐于其下；当下所见者若为乙方，则乙方飞而甲方伏于其下，乙方显而甲方隐于其下。在逐步明确了卦的上述两种对待、飞伏、隐显意蕴之后，荀爽等即每好以此重新解读所得的飞伏说诠释《周易》经传^①。

例如，《坤卦》六三爻《文言传》“阴虽有美，含之以从王事，弗敢成也”荀注云：“六三阳位，下有伏阳。”坤卦六三爻之阴显，与其相对待的该爻之阳就隐伏于其下。再如，《坤卦》上六爻之辞“龙战于野”荀注云：“消息之位，坤在于亥，下有伏乾。”依照卦气说中的12消息说，12消息卦中的消卦坤卦，值孟冬十月亥位，坤卦与乾卦相对待，而在八卦卦气方位图式中，亥位也是乾卦所值的方位。可见，这里必须特别指出的是，荀爽此处所言飞伏，凸显了卦气说中的12消息方位图式与八卦卦气方位图式，这两种图式下，卦与卦之间的方位重合关系：12消息方位图式中，消卦坤卦位在亥；八卦卦气方位图式中，乾卦也位在亥。因此，荀爽正是主要看到了两种图式下卦所值方位的这种重合关系，才来论述卦的飞伏问题的。这明显地反映了荀爽飞伏识见的不完善性。正因如此，在诠释《系辞上传》“乐天知命故不忧”时，荀爽说：“坤建于亥，乾立于巳，阴阳孤绝，其法宜忧。坤下有伏乾，为‘乐天’；乾下有伏巽，为‘知命’。阴阳合居，故‘不忧’。”据12消息说，坤阴之息，完成于孟冬十月亥位，亥位也是八卦卦气方位图式中乾卦所值之位；乾阳之息，完成于孟夏四月巳位，巳位也是八卦卦气方位图式中巽卦所值之位。坤卦息成于乾卦所值的方位亥，是则坤下有伏乾也；乾卦息成于巽卦所值的方位巳，是则乾下有伏巽也。巽卦表征风，符示风教、命令。荀爽认为，亥位，坤卦息成，纯阴而无阳，是则阴孤阳绝矣；巳位，乾卦息成，纯阳而无阴，是则阳孤而阴绝矣。纯阴的坤卦之下，隐伏着八卦卦气方位图式中的纯阳的乾卦，是则阴而与阳合居，阴不孤而阳

^① 以下所引荀爽《易》之注文，皆见李道平《周易集解纂疏》，中华书局1994年版本，不再出注。

不绝矣；纯阳的乾卦之下，隐伏着八卦卦气方位图式中的阴卦巽，是则阳而与阴合居，阳不孤而阴不绝矣。言“阴阳孤绝”，认为如无八卦卦气方位图式中的乾卦与巽卦，息成的坤卦将纯阴而无阳，息成的乾卦将纯阳而无阴，就意味着荀爽并没有在京氏飞伏说的基础上真切了悟到卦的一飞一伏、一显一隐之妙义。如若他已真切了悟到卦的一飞一伏、一显一隐之妙义，那么，他就会明白，无须八卦卦气方位图式中的乾卦与巽卦，息成的坤卦之下本身就隐伏着一六爻纯阳的乾卦，此阴本不孤，而此时之阳亦并未绝；息成的乾卦之下本身就隐伏着一六爻纯阴之坤卦，此阳本不孤，而此时之阴亦并未绝。真正突破京房八宫纳甲体系及上述两种方位图式之囿限，彻然抽绎出卦的上揭两种对待、飞伏、隐显义并用以诠《易》的，就要数虞翻了。《观卦》初六爻之辞“君子吝”虞注云：“阳伏阴下，故‘君子吝’矣。”此言初六爻之阴显，此爻下就隐伏着一阳。阳符示君子，今却处于隐伏状态，是则“君子吝”矣。在诠释《系辞上传》推阐《大有卦》上九爻之辞“自天祐（通行本作祐）之，吉无不利”意蕴之文“履信思乎顺，又以尚贤也”时，虞翻又说：“乾为贤人，坤伏乾下，故‘又以尚贤也’。”大有卦下体为乾，乾卦显，则与其相对待的坤卦隐伏于其下。阳爻表征君子、圣贤，乾卦三爻纯阳，是则乾卦符示贤人。贤人显而在上，是则“尚贤”矣。

显而易见，飞伏所指涉的，是任意一卦之卦爻及卦爻之象的隐显问题。单就别卦而言，一别卦显，则与其诸爻之爻性全然相反而相对待的另一别卦就隐伏于其下。例如，就乾之一卦而言，别卦乾显，别卦坤就隐伏于其下。前引《京氏易传》“六位纯阳，阴象在中”是也。此所言者，系乾之一卦的隐显问题。乾显而坤隐。再如，就大有一卦而言，大有卦显，与其相对待的比卦就隐伏于其下。此所言者，是大有之一卦的隐显问题。大有显而比隐。如若在此基础上，再稍作一下引延，将一别卦的隐显问题，引延至两别卦间的关系，即引延至飞的一别卦与伏的一别卦、显的一别卦与隐的一别卦间的关系，虞翻的旁通说便诞生了！在虞翻那里，此处飞的一别卦与伏的一别卦、显的一别卦与隐的一别卦间，即构成互为旁通的关系。乾卦旁通于坤卦，坤卦旁通于乾卦；大有卦旁通于比卦，比卦旁通于大有卦。

当然，京房之前，在相关学者所阐发的阴阳消息学说中，早已包含了类似的阴阳飞伏、隐显意蕴。最为典型的，莫过于司马迁《史记·律书》在

“广莫风居北方”段中所云“日冬至，则一阴下藏，一阳上舒”。以故，两宋之际的易学家朱震，在所著《汉上易传》卷九诠释《说卦传》巽“其究为躁卦”时指出：“巽三变成震。举震、巽二卦以例余卦，天地万物，无有独立者，极则相反，终不相离，以其不可离也。司马迁《律书》曰：‘冬至，则一阴下藏，一阳上舒。’京房论八卦飞伏，虞翻论伏爻，郭璞又论伏爻纳甲，其说皆源于此。”在诠释《乾卦》六爻的《小象传》时，朱震又说：“伏爻何也？京房所传飞伏也。乾坤、坎离、震巽、兑（按，此字当属衍文）艮兑相伏者也。见者为飞，不见者为伏。飞，方来也；伏，既往也。《说卦》‘巽，其究为躁卦’，例飞伏也；太史公《律书》曰‘冬至，一阴下藏，一阳上舒’，此论复卦初爻之伏巽也。”京房创立飞伏说时，受到过春秋战国秦汉时期所渐次积淀下的相关阴阳消息学说的影响；虞翻之能创立起旁通说，同样也必定曾深受过京房之前、乃至京房前后以及春秋战国秦汉时期相关阴阳消息学说的影响。因为，如以12消息卦诠释、表征司马迁之析论，则冬至所在的仲冬十一月子，一阳息而显，一阴则转而潜伏于其下，成一阳之息卦复卦。所谓“一阴下藏，一阳上舒”也。复卦下体为震卦，震卦显，与其相对待的巽卦就潜伏于其下。此又朱震“此论复卦初爻之伏巽也”所指也。

通观今存于唐李鼎祚《周易集解》以及陆德明《经典释文》中的虞氏《易注》，我们不难发现，虞翻所发明的这一旁通说，彰显的主要是一种阴阳相互涵摄、卦与卦、卦象与卦象（以及两卦对应爻象间）相互涵摄的深刻思想。

阴与阳相对待，互为旁通关系的两别卦间所有同位之爻皆两两相对待，其下卦体与下卦体、上卦体与上卦体也因之而两两相对待，其内中对应的互体、连互之象也因之而相对待，进而，两整个别卦的卦体亦皆相对待。只是在虞翻看来，旁通之卦间的这种相互对待关系，并非一种截然互斥、不可并立的关系，恰恰相反，主要是一种一显一隐、相互涵摄的关系！依他之见，阴中涵摄着阳，阳中涵摄着阴。而两种基本爻画，是阴阳的表征符号，卦爻画又表征和符示着各种物象及物象状态，因此，虞翻认为，互为旁通关系的两别卦间，一卦任一爻位上的阳或阴，涵摄着另一卦同一爻位上的阴抑或阳；一卦的卦爻之象（涵盖所有爻象、下上二体之象及所有互体、连互之

象，下同）涵摄着另一卦的对应卦爻之象。

细而思之，将视线放到旁通说的上揭易理内涵，把它再与京房的飞伏说作一番深层的较相比观，我们不难发现，飞伏说所关注的，是一卦中的相关爻的隐显问题，进而是一卦中的相关卦的隐显问题，进而是一卦的隐显问题，进而是一卦的相关卦爻之象的隐显问题；旁通说所凸显的，则是两别卦间，一则其卦爻相互对待，一则其卦爻及卦爻之象又相互涵摄的密切关系。前者所及的对象是一卦，后者所及的对象则是两卦；前者所论说的是一卦自身的情形，后者所论说的则是两卦间的关系，是两卦间的一种特殊而又密切的关系。因此，这两种象数学说之间，自然存在着明显的差异。但是，此两种象数学说间所存在的密切关联，同样也是相当明显的。就飞伏说而言，如飞伏所论说的是一别卦的隐显问题，则所显者为该别卦、为该别卦的卦爻及卦爻之象，所隐者为与其相对待的另一别卦、为另一别卦的卦爻及卦爻之象，而此两别卦间，在虞氏那里，即构成互为旁通的关系。此其一。其二，京氏所云之伏，其意涵已与涵摄相差无几，一别卦下伏有与其相对待的另一别卦、伏有与其相对待的另一别卦的卦爻及卦爻之象，而此两别卦间，在虞氏那里，又构成互为旁通的关系，则由京氏所云之伏，导出虞氏所言之旁通卦间的相互涵摄关系，当属较为自然而然、不甚难就之事。就旁通说而言，互为旁通关系的两别卦，它们各自自身也存在飞伏、隐显的问题。两别卦中的任何一方，所显者为其自身、为其自身之卦爻及卦爻之象，所隐者则必系与其相旁通的另一方、必系与其相对待的另一方的卦爻及卦爻之象。是以，一卦所伏之卦，与该卦的旁通之卦必系同一卦。且在虞氏那里，伏这一义例，有被统摄于旁通义例之下的明显倾向：相互旁通的两卦之间，存在着相互涵摄的密切关系，其中，甲方的卦爻及卦爻之象，涵摄着乙方的卦爻及卦爻之象，因而其下就隐伏着乙方的卦爻及卦爻之象；乙方的卦爻及卦爻之象，涵摄着甲方的卦爻及卦爻之象，因而其下就隐伏着甲方的卦爻及卦爻之象。有涵摄方有所谓隐伏也！以上所作之析论，也更能进一步证明，产生于前的京氏的飞伏说，必定对出现于后的虞氏的旁通说的创立发生过重大而颇带关键性意义的影响。而且，由京氏的飞伏说到虞氏的旁通说，其所展露的，无疑是一条思想深化与升华的历程，后者的推出，不但包容了前者的易理意涵，而且更有所突破、有所拓展。

再者，互为旁通关系的两卦之间，除了具有上述相互涵摄关系之外，在虞翻看来，尚存在如下之关系，即一卦透过爻的动变，最终可变为另一卦，抑或最终会通向另一卦。这无疑为《周易》的“变易”之义，又增添了新的内涵。

虞翻所发明的旁通说，其基本易理内涵，主要就包括以上两个方面：一即旁通之卦间静态上的相互涵摄关系，一即旁通之卦间动态上的动变而相通关系。虞翻正是基于旁通说的这两个方面的基本易理内涵，在互为旁通关系的卦之间具有此两方面的关系的意义上使用旁通说，以之论《易》、论《易》的。

我们认为，如将震卦与巽卦一对包括在内，虞翻总共揭示了《周易》64卦中18对、36卦彼此之间的旁通关系。但是，在他的学术理解视野内，我们可以肯定无疑的是，另外的14对、28卦彼此之间，同样是存在着密切的旁通关系的。当年的虞翻，必然既存在过以卦气说彻然打通《周易》经传所建构起的整个思想体系的强烈学术企向，也存在过以旁通说彻然打通《周易》经传所建构起的整个思想体系的强烈学术企向，只是由于受到依经立注、注不破经的注经原则或理念的囿限，使得他的后一学术企向没能完全实现，因而未能充分地展示他在这一方面的高度精妙的易学智慧。依照他的论《易》理路，《周易》经传明确昭示出旁通说的蕴意时，他才以旁通说的学理论显之，否则，就不提及在他看来实际上是处于蕴而未得发状态中的《易》之旁通之妙义。出于同样的原因，即使在以上提及的论及旁通关系的诸卦中，虞翻也没有通体运用旁通说论显相关卦的意蕴。有时在一卦中，部分地论及了因该卦旁通于另一卦而具有的意蕴，但在诠释另一卦的意蕴时，则只字未提其在旁通说视野下的意蕴。例如，他论及蒙卦与革卦的旁通关系，只是在诠释《革卦》时提到，只是在诠释《革卦》经传时部分地论显了该卦在旁通说视野下的意蕴，但在诠释《蒙卦》经传时则丝毫未提及《蒙卦》在旁通说视野下的意蕴。纵然如此，虞翻透过其借助旁通说而对《周易》经传所作之注，实已启导人们触类旁通，举一反三，以旁通说的学术理解视野通透地了悟《周易》经传遍及64卦的已发与未发的旁通之妙义。

二、彻显消息之妙义

有了以上的分析，我们现在即可转入对虞翻如何具体运用旁通说以论《易》、论《易》问题的探讨了。借助这种探讨，我们所要揭示的是，虞翻究竟如何透过旁通说，几乎通透地论显每一卦所表征并符示的当下之所是及其可能的将来之所是，论显卦与卦所表征并符示的当下之所是间的密切关联，乃至几乎通透地论显大宇宙和社会人生中各种事象间的“对待”、“旁通”关系，并由此而论显出一幅完整而奇妙的“对待”、“旁通”的总体天人宇宙图景。

这里首先探讨一下虞翻透过旁通说所论显的大宇宙阴阳消息之妙义，以及由此所论显的一幅完整而奇妙的总体宇宙阴阳消息图景。

在卦气说的学术理解视野之下，虞翻认为，12消息卦表征并符示着年复一年的12个月阴阳二气的基本消息情状。自复卦而临卦而泰卦而大壮卦而夬卦而乾卦，这六个息卦所表征并符示的，是乾阳在坤阴盛极而通体豁显之后逐渐息长，直至盛极而通体豁显的过程，是天之阳气在地之阴气盛极而通体豁显之后逐渐息长，直至盛极而通体豁显的过程；自姤卦而遁卦而否卦而观卦而剥卦而坤卦，这六个消卦所表征并符示的，是坤阴在乾阳盛极而通体豁显之后逐渐息长，直至盛极而通体豁显的过程，是地之阴气在天之阳气盛极而通体豁显之后逐渐息长，直至盛极而通体豁显的过程。而在旁通说的学术理解视野之下，虞翻又进一步揭示了12消息卦所表征并符示的年复一年12个月处在消息过程中的阴阳之一显一隐、相互涵摄之妙义。

前已述及，于《京氏易传》卷上，在诠释《乾卦》时，京房曾经揭示过乾阳与坤阴的一显一隐、密切相连之深意，称：“六位纯阳，阴象在中。……阳实阴虚，明暗之象，阴阳可知。”在京房看来，阳的全部，由六爻纯阳的乾卦符示出，乾卦的六爻，就表征着阳的全部；阴的全部，由六爻纯阴的坤卦符示出，坤卦的六爻，就表征着阴的全部。当下乾卦显，坤卦就全然处于隐伏状态，蕴示着阳的全部当下全然朗显，阴的全部则全然处于隐伏状态。阴的全部全然处于隐伏状态，并不意味着阴的全然消失，只是说它隐伏潜藏而不显，处于盛阳之下而已。由此亦可推知，如若当下坤卦显，乾

卦就全然处于隐伏状态，蕴示着阴的全部当下全然朗显，阳的全部则全然处于隐伏状态。阳的全部全然处于隐伏状态，同样并不意味着阳的全然消失，只是说它隐伏潜藏而不显，处于盛阴之下而已。因此，于《京氏易传》卷上，在诠释《坤卦》时，京房又称：“阴中有阳，气积万象。”在京房所论显的乾阳之整全与坤阴之整全、阳之整全与阴之整全一显一隐、密切关联之妙义的基础上，虞翻以鲜明的卦气说的学理氛围通体笼罩下的旁通说的学术理解视野，全面论显了基于乾阳与坤阴之整全所表征并符示的天之阳气之整全与地之阴气之整全的阴阳二气消息流变、一显一隐、相互涵摄之妙义。

在虞翻看来，自从太极抑或太一分为天地两仪之后，天之阳气与地之阴气量等而平衡。究极言之，天地宇宙间，凡阳气皆本于天，而属天之阳气，凡阴气皆原于地，而属地之阴气；六爻纯阳的乾卦，表征并符示着天，表征并符示着天之阳气之整全，乾卦的六爻之阳，就是天之阳气之整全的具体表征；六爻纯阴的坤卦，表征并符示着地，表征并符示着地之阴气之整全，坤卦的六爻之阴，就是地之阴气之整全的具体表征。由乾卦所表征的天之阳气之整全，彻然朗显于孟夏四月巳；由坤卦所表征的地之阴气之整全，彻然朗显于孟冬十月亥。

进言之，依虞翻之见，由乾坤两卦静态上的相互涵摄之旁通妙义可知，孟夏四月巳，六爻纯阳的乾卦所表征的天之阳气盛极而通体彻然朗显，此时由坤阴所符示的地之阴气，虽然被阳气消剥净尽，但是并非指为阳气所彻底消灭，而是指盛极的天之阳气令地之阴气全然进入隐伏潜藏而不显的状态，全然隐伏潜藏而涵摄于盛阳之下，而地之阴气并未发生丝毫的减损；此时，显的六阳所表征的天之阳气之整全与隐的六阴所符示的地之阴气之整全，昭示着天地宇宙间的阴阳二气仍完满地存在，仍各自守其恒，且彼此间仍保持平衡状态。孟冬十月亥，六爻纯阴的坤卦所符示的地之阴气盛极而通体彻然朗显，此时由乾阳所表征的天之阳气，虽然被阴气消剥净尽，但是同样并非指为阴气所彻底消灭，而是指盛极的地之阴气令天之阳气全然进入隐伏潜藏而不显的状态，全然隐伏潜藏而涵摄于盛阴之下，而天之阳气并未发生丝毫的减损；此时，显的六阴所符示的地之阴气之整全与隐的六阳所表征的天之阳气之整全，昭示着天地宇宙间的阴阳二气仍完满地存在，仍各自守其恒，且彼此间仍保持平衡状态。

而由乾坤两卦动态上的互变而相通之旁通妙义可知，坤阴息、乾阳消，则使六爻纯阳之乾卦最终通向六爻纯阴的坤卦；乾阳息、坤阴消，则使六爻纯阴之坤卦最终通向六爻纯阳的乾卦。是以，在诠释《坤卦》初六、六五两爻之《文言传》时，虞翻两次点出“以乾通坤”，谓本系六爻纯阴之坤卦，阳息则阴消，阳自初爻渐次息长，息至上爻则成六爻纯阳之乾卦，坤卦则消尽矣，是所谓坤通于乾；本系六爻纯阳之乾卦，阴息则阳消，阴自初爻渐次息长，息至上爻则成六爻纯阴之坤卦，乾卦则消尽矣，是所谓乾通于坤。此所表征并符示出的实际意蕴则是，天之阳气盛极而通体彻然朗显于孟夏四月巳，其后，阳极而阴息，随之发生阴气息长、阳气消退的阴阳消息过程，历仲夏五月午、季夏六月未、孟秋七月申、仲秋八月酉、季秋九月戌，直至孟冬十月亥，原于地的阴气因其渐次息长而致盛大，并由此而令地之阴气通体彻然朗显，本于天的阳气则因其渐次消退而致潜隐，并由此而令天之阳气全然隐伏潜藏而涵摄于盛阴之下；阴气盛极而令地之阴气通体彻然朗显于孟冬十月亥之后，阴极而阳息，随之发生阳气息长、阴气消退的阴阳消息过程，历仲冬十一月子、季冬十二月丑、新岁孟春正月寅、仲春二月卯、季春三月辰，直至新岁孟夏四月巳，本于天的阳气因其渐次息长而致盛大，并由此而令天之阳气通体彻然朗显，原于地的阴气则因其渐次消退而致潜隐，并由此而令地之阴气全然隐伏潜藏而涵摄于盛阳之下；如此循环往复，以至无穷。

天之阳气与地之阴气的消息，具体展开、展现为年复一年的 12 个月阴阳二气的消息；乾阳与坤阴的消息，具体展开、展现为 12 消息卦所示的阴阳之消息。乾阳与坤阴的消息，表征并符示着天之阳气与地之阴气的消息，12 消息卦所示的阴阳之消息表征并符示着年复一年的 12 个月阴阳二气的消息。在明确了虞翻透过具有旁通关系的六爻纯阳和六爻纯阴的乾坤两卦所揭示的宇宙阴阳一息一消、一显一隐、相互涵摄、流变互通的妙义之后，我们再来分析一下虞翻透过 12 消息卦中乾坤而外的其他相关之卦所揭示的这种宇宙阴阳一息一消、一显一隐、相互涵摄、流变互通之妙义。

先析复卦与姤卦。

复卦与姤卦相旁通。《复卦》注云：“阳息坤，与姤旁通。”《姤卦》注云：“消卦也，与复旁通。……阴伤阳，柔消刚。”

作为息卦的复卦，为仲冬十一月子阴阳消息基本情状的表征者；作为消卦的姤卦，为仲夏五月午阴阳消息基本情状的表征者。就复卦言之，孟冬十月亥，阴气的息长至乎其极，彻然朗显地之阴气之整全，天之阳气之整全则因之而全然隐伏潜藏而涵摄于盛阴之下；以卦画符号的形式表征符示之，就是符示地之阴气之整全的六爻纯阴之坤卦息成，而表征天之阳气之整全的六爻纯阳之乾卦则全然隐伏潜藏而涵摄于坤阴之下。延及仲冬十一月子，阴极阳生，一阳息而消一阴，形成复卦所表征符示的一阳五阴的阴阳消息基本格局。一阳息而消一阴，意味着一阳息而显、一阴消而隐，此阴就涵摄于此阳之下，而并未消失。就复卦所表征符示的整个阴阳消息基本格局言之，则一阳五阴显，一阴五阳隐，此一阴五阳，即分别涵摄于此一阳五阴之下。因之，此时复卦显，姤卦则隐而涵摄于复卦之下。显的一阳加上隐而涵摄于五阴之下的五阳，构成天之阳气之整全，意味着天之阳气此时仍完满地存在，只是显其一而隐其五而已；显的五阴加上隐而涵摄于一阳之下的一阴，构成地之阴气之整全，意味着地之阴气此时仍完满地存在，只是显其五而隐其一而已。故而，此时天地宇宙间的阴阳二气，仍保持平衡且各自守其恒。

就姤卦言之，孟夏四月巳，阳气的息长至乎其极，彻然朗显天之阳气之整全，地之阴气之整全则因之而全然隐伏潜藏而涵摄于盛阳之下；以卦画符号的形式表征符示之，就是表征天之阳气之整全的六爻纯阳之乾卦息成，符示地之阴气之整全的六爻纯阴之坤卦则全然隐伏潜藏而涵摄于乾阳之下。延及仲夏五月午，阳极阴生，一阴息而消一阳，形成姤卦所表征符示的一阴五阳的阴阳消息基本格局。一阴息而消一阳，意味着一阴息而显、一阳消而隐，此阳就涵摄于此阴之下，而并未消失。就姤卦所表征符示的整个阴阳消息基本格局言之，则一阴五阳显，一阳五阴隐，此一阳五阴，即分别涵摄于此一阴五阳之下。因之，此时姤卦显，复卦则隐而涵摄于姤卦之下。显的一阴加上隐而涵摄于五阳之下的五阴，构成地之阴气之整全，意味着地之阴气此时仍完满地存在，只是显其一而隐其五而已；显的五阳加上隐而涵摄于一阴之下的一阳，构成天之阳气之整全，意味着天之阳气此时仍完满地存在，只是显其五而隐其一而已。故而，此时天地宇宙间的阴阳二气，仍保持平衡且各自守其恒。

此乃就复卦与姤卦静态上的相互涵摄之旁通妙义而言的。

如就复卦与姤卦动态上的互变而相通之旁通妙义言之，则乾阳与坤阴的一息一消、一消一息（如前所揭，凡阳皆属乾阳，凡阴皆属坤阴，故此处径称阴阳之消息为乾阳与坤阴之消息），最终可令一阳五阴的复卦通向一阴五阳的姤卦；乾阳与坤阴的一消一息、一息一消，最终又可令一阴五阳的姤卦通向一阳五阴的复卦。

具言之，乾阳息于坤阴之上，二阳息而致复卦二爻之阴动变成阳，三阳息而致复卦三爻之阴动变成阳，四阳息而致复卦四爻之阴动变成阳，五阳息而致复卦五爻之阴动变成阳，六阳息而致复卦上爻之阴动变成阳。以上系在乾阳与坤阴一息一消的过程中，导致的复卦五阴的动变。乾阳息长至极、坤阴消退至极，遂又开始乾阳与坤阴一消一息的过程。坤阴息于乾阳之上，一阴息而消去复卦初爻之阳，复卦遂最终流变而通向了姤卦，复卦全然隐伏潜藏而涵摄于姤卦之下。姤卦成而复卦隐之后，坤阴继续息于乾阳之上，二阴息而致姤卦二爻之阳动变成阴，三阴息而致姤卦三爻之阳动变成阴，四阴息而致姤卦四爻之阳动变成阴，五阴息而致姤卦五爻之阳动变成阴，六阴息而致姤卦上爻之阳动变成阴。以上系在乾阳与坤阴一消一息的过程中，导致的姤卦五阳的动变。坤阴息长至极、乾阳消退至极，遂又开始乾阳与坤阴一息一消的过程。乾阳息于坤阴之上，一阳息而消去姤卦初爻之阴，姤卦遂最终流变而通向了复卦，姤卦全然隐伏潜藏而涵摄于复卦之下。

此所表征并符示出的实际意蕴则是：复卦之流变而通向姤卦，表征并符示出了如下之实际意蕴，即在仲冬十一月子一阳来复而消去一阴之后，自季冬十二月丑开始，阳气接续息长，阴气接续消退，历新岁孟春正月寅、仲春二月卯、季春三月辰以及孟夏四月巳，使得本于天的阳气因其渐次息长而致盛大，并由此而令天之阳气通体彻然朗显，使得原于地的阴气因消退而致潜隐，并由此而令地之阴气全然隐伏潜藏而涵摄于盛阳之下，以致复卦二至上五爻所符示的一阳五阴的宇宙阴阳消息格局中的五阴由显而转隐；其后，阳极阴生，仲夏五月午，天之阳气由息而转向消，地之阴气由消而转向息，由此，复卦初爻所符示的一阳五阴的宇宙阴阳消息格局中的一阳，也由显而转隐，终至令复卦所表征的一阳五阴的阴阳消息格局发生彻底改变，转而为姤卦所符示的一阴五阳的阴阳消息格局。原本是一阳五阴显，一阴五阳涵摄于此一阳五阴之下；此时则转为一阴五阳显，一阳五阴涵摄于此一阴五阳

之下。

姤卦之流变而通向复卦，表征并符示出了如下之实际意蕴，即在仲夏五月午一阴生息而消去一阳之后，自季夏六月未开始，阴气接续息长，阳气接续消退，历孟秋七月申、仲秋八月酉、季秋九月戌及孟冬十月亥，使得原于地的阴气因渐次息长而致盛大，并由此而令地之阴气通体彻然朗显，使得本于天的阳气因渐次消退而致潜隐，并由此而令天之阳气全然隐伏潜藏而涵摄于盛阴之下，以致姤卦二至上五爻所符示的一阴五阳的宇宙阴阳消息格局中的五阳由显而转隐；其后，阴极阳生，仲冬十一月子，地之阴气由息而转向消，天之阳气由消而转向息，由此，姤卦初爻所符示的一阴五阳的宇宙阴阳消息格局中的一阴也由显而转隐，终至令姤卦所符示的一阴五阳的宇宙阴阳消息格局发生彻底改变，转而为复卦所符示的一阳五阴的阴阳消息格局。原本是一阴五阳显，一阳五阴涵摄于此一阴五阳之下；此时则转为一阳五阴显，一阴五阳涵摄于此一阳五阴之下。

次析临卦与遁卦。

临卦与遁卦相旁通。《临卦》注云：“与遁旁通。……临消于遁。”

作为息卦的临卦，为季冬十二月丑阴阳消息基本情状的表征者；作为消卦的遁卦，为季夏六月未阴阳消息基本情状的表征者。就临卦言之，在仲冬十一月子一阳息而消一阴的基础上，二阳息而又消一阴，形成临卦所表征符示的二阳四阴的宇宙阴阳消息基本格局。二阳息而消二阴，意味着二阳息而显、二阴消而隐，此二阴就分别涵摄于此二阳之下，而并未消失。就临卦所表征符示的整个宇宙阴阳消息基本格局言之，则二阳四阴显，二阴四阳隐，此二阴四阳，就分别涵摄于此二阳四阴之下。因之，此时临卦显，遁卦则隐而涵摄于临卦之下。显的二阳加上隐而涵摄于四阴之下的四阳，构成天之阳气之整全，意味着天之阳气此时仍完满地存在，只是显其二而隐其四而已；显的四阴加上隐而涵摄于二阳之下的二阴，构成地之阴气之整全，意味着地之阴气此时仍完满地存在，只是显其四而隐其二而已。故而，此时天地宇宙间的阴阳二气，仍保持平衡且各自守其恒。

就遁卦言之，在仲夏五月午一阴息而消一阳的基础上，二阴息而又消一阳，形成遁卦所表征符示的二阴四阳的宇宙阴阳消息基本格局。二阴息而消二阳，意味着二阴息而显、二阳消而隐，此二阳就分别涵摄于此二阴之下，

而并未消失。就遁卦所表征符示的整个宇宙阴阳消息基本格局言之，则二阴四阳显，二阳四阴隐，此二阳四阴就分别涵摄于此二阴四阳之下。因之，此时遁卦显，临卦则隐而涵摄于遁卦之下。显的二阴加上隐而涵摄于四阳之下的四阴，构成地之阴气之整全，意味着地之阴气此时仍完满地存在，只是显其二而隐其四而已；显的四阳加上隐而涵摄于二阴之下的二阳，构成天之阳气之整全，意味着天之阳气此时仍完满地存在，只是显其四而隐其二而已。故而，此时天地宇宙间的阴阳二气，仍保持平衡且各自守其恒。

此乃就临卦与遁卦静态上的相互涵摄之旁通妙义而言的。

就临卦与遁卦动态上的互变而相通之旁通妙义言之，则乾阳与坤阴的一息一消、一消一息，最终可令二阳四阴的临卦通向二阴四阳的遁卦；乾阳与坤阴的一消一息、一息一消，最终又可令二阴四阳的遁卦通向二阳四阴的临卦。

具言之，乾阳息于坤阴之上，三阳息而致临卦三爻之阴动变成阳，四阴息而致临卦四爻之阴动变成阳，五阴息而致临卦五爻之阴动变成阳，六阳息而致临卦上爻之阴动变成阳。以上系在乾阳与坤阴一息一消的过程中，导致的临卦四阴的动变。乾阳息长至极、坤阴消退至极，遂又开始乾阳与坤阴一消一息的过程。坤阴息于乾阳之上，一阴息而消去临卦初爻之阳，二阴息而消去临卦二爻之阳，临卦遂最终流变而通向了遁卦，临卦全然隐伏潜藏而涵摄于遁卦之下，所谓“临消于遁”也。遁卦成而临卦隐之后，坤阴继续息于乾阳之上，三阴息而致遁卦三爻之阳动变成阴，四阴息而致遁卦四爻之阳动变成阴，五阴息而致遁卦五爻之阳动变成阴，六阴息而致遁卦上爻之阳动变成阴。以上系在乾阳与坤阴一消一息的过程中，导致的遁卦四阴的动变。坤阴息长至极、乾阳消退至极，遂又开始乾阳与坤阴一息一消的过程。乾阳息于坤阴之上，一阳息而消去遁卦初爻之阴，二阳息而消去遁卦二爻之阴，遁卦遂最终流变而通向了临卦，遁卦全然隐伏潜藏而涵摄于临卦之下。

此所表征并符示出的实际意蕴则是：临卦之流变而通向遁卦，表征并符示出了如下之实际意蕴，即在季冬十二月丑二阳息而消二阴之后，自新岁孟春正月寅开始，阳气接续息长，阴气接续消退，历仲春二月卯、季春三月辰以及孟夏四月巳，使得阳气转至盛大而彻然朗显，阴气则转至潜隐并全然涵摄于盛阳之下，以致临卦三至上四爻所符示的二阳四阴的宇宙阴阳消息格局

中的四阴由显而转隐；其后，阳极阴生，仲夏五月午，天之阳气由息而转向消，地之阴气由消而转向息，由此，仲夏五月午一阴息，季夏六月未二阴息，临卦初二两爻所符示的二阳四阴的宇宙阴阳消息格局中的二阳也由显而转隐，终至令临卦所表征的二阳四阴的宇宙阴阳消息格局发生彻底改变，转而为遁卦所符示的二阴四阳的宇宙阴阳消息格局。原本是二阳四阴显，二阴四阳涵摄于此二阳四阴之下；此时则转为二阴四阳显，二阳四阴涵摄于此二阴四阳之下。

遁卦之流变而通向临卦，表征并符示出了如下之实际意蕴，即在季夏六月未二阴息而消二阳之后，自孟秋七月申开始，阴气接续息长，阳气接续消退，历仲秋八月酉、季秋九月戌以及孟冬十月亥，使得阴气转至盛大而赫然朗显，阳气则转至潜隐并全然涵摄于盛阴之下，以致遁卦三至上四爻所符示的二阴四阳的宇宙阴阳消息格局中的四阳由显而转隐；其后，阴极阳生，仲冬十一月子，地之阴气由息而转向消，天之阳气由消而转向息，由此，仲冬十一月子一阳息，季冬十二月丑二阳息，遁卦初二两爻所符示的二阴四阳的宇宙阴阳消息格局中的二阴也由显而转隐，终至令遁卦所表征的二阴四阳的宇宙阴阳消息格局发生彻底改变，转而为临卦所符示的二阳四阴的宇宙阴阳消息格局。原本是二阴四阳显，二阳四阴涵摄于此二阴四阳之下；此时则转为二阳四阴显，二阴四阳涵摄于此二阳四阴之下。

以上，我们具体分析了虞翻透过相互对待而旁通的 12 消息卦中的乾卦与坤卦、复卦与姤卦、临卦与遁卦，揭示的宇宙阴阳一息一消、一显一隐、相互涵摄、流变互通的妙义。虞翻明确提及的，就只以上三对以及夬卦与剥卦这一对消息卦。实则，此四对八个消息卦之外的另两对四个消息卦，亦即泰卦与否卦、大壮卦与观卦，也分别表征并符示着类似的宇宙阴阳一息一消、一显一隐、相互涵摄、流变互通之妙义，我们类而推之，即不难知晓。

透过虞翻的直接或间接开示，我们不难了悟到，虞翻以 12 消息卦揭示了年复一年的 12 个月宇宙阴阳消息之图景：六阳表征天之阳气之整全，六阴符示地之阴气之整全，天地宇宙间阴阳二气量等而永远保持平衡。仲冬十一月子，一阳五阴显，一阴五阳则隐而涵摄于其下，显一复卦之象，隐一姤卦之象；季冬十二月丑，二阳四阴显，二阴四阳则隐而涵摄于其下，显一临卦之象，隐一遁卦之象；孟春正月寅，三阳三阴显，三阴三阳则隐而涵摄于

其下，显一泰卦之象，隐一否卦之象；仲春二月卯，四阳二阴显，四阴二阳则隐而涵摄于其下，显一大壮卦之象，隐一观卦之象；季春三月辰，五阳一阴显，五阴一阳则隐而涵摄于其下，显一夬卦之象，隐一剥卦之象；孟夏四月巳，六阳全然朗显，六阴则全然隐而涵摄于其下，显一乾卦之象，隐一坤卦之象；仲夏五月午，一阴五阳显，一阳五阴则隐而涵摄于其下，显一姤卦之象，隐一复卦之象；季夏六月未，二阴四阳显，二阳四阴则隐而涵摄于其下，显一遁卦之象，隐一临卦之象；孟秋七月申，三阴三阳显，三阳三阴则隐而涵摄于其下，显一否卦之象，隐一泰卦之象；仲秋八月酉，四阴二阳显，四阳二阴则隐而涵摄于其下，显一观卦之象，隐一大壮卦之象；季秋九月戌，五阴一阳显，五阳一阴则隐而涵摄于其下，显一剥卦之象，隐一夬卦之象；孟冬十月亥，六阴全然朗显，六阳则全然隐而涵摄于其下，显一坤卦之象，隐一乾卦之象。如此循环往复，以至无穷。每月之中，彰显于外与隐而涵摄于内的阴阳二气的总量，永远保持六阳六阴所示的奇妙守恒与平衡的状态和格局。而且，引而申之，在宇宙阴阳消息的任何一个时点或时段上，一显一隐的阴阳二气的总量，皆永远保持奇妙守恒与平衡的状态和格局。

可见，对于年复一年的12个月阴阳二气的消长盈虚，人们通常看到的是其彰显于外的一面，而对其潜藏于内的一面则每每忽视了。故而，对于仲冬十一月子，人们往往仅看到一阳息而促成的一阳五阴的阴阳消息格局，而忽视了潜藏于内的一阴五阳；对于季冬十二月丑，人们往往仅看到二阳息而促成的二阳四阴的阴阳消息格局，而忽视了潜藏于内的二阴四阳；对于孟春正月寅，人们往往仅看到三阳息而促成的三阳三阴的阴阳消息格局，而忽视了潜藏于内的三阴三阳；……对于孟冬十月亥，人们往往仅看到因阴气的畅然通透息长而促成的阴气的盛大和彻然朗显，而忽视了潜藏于内的无丝毫减损的全部阳气。

实际上，依虞翻之见，天地宇宙间，阴阳二气一直处在一消一息、互动流变的过程中。因此消息，因此互动，而使得阴阳二气势力强弱、大小之对比一直处在变动不居的状态之中。在此状态之下，因息长而带来的势力相对强大的一方，就压过对方而使自身伸而彰显于外；因消退而带来的势力相对弱小的一方，就为对方所迫而使自身屈而隐伏潜藏。息长与消退的互动，一则令处在息长大势中的一方由微而著、由弱而强，一则令处在消退大势中的

一方由著而微、由强而弱。势力由微而著、由弱而强的一方，随着向著、向强程度的渐次向前推进，一则渐次推进着令自身彰显于外在光明可见之境的程度或比重，直至彻然朗显其自身，一则相应地渐次减退着令自身存留于幽暗不显之境的程度或比重，直至使自身完全脱离幽暗不显之境；势力由著而微、由强而弱的一方，则随着趋微、趋弱程度的渐次向前推进，一则渐次推进着令自身隐伏潜藏于幽暗不显之境的程度或比重，直至使自身全然进入幽暗不显之境，一则相应地渐次减退着令自身留存于外在光明可见之境的程度或比重，直至使自身完全脱离外在光明可见之境。继之则是，由微而著、由弱而强的一方，因其息长之能达于极限而彻底实现净尽，遂由息长之大势转为消退之大势，致令自身开始了自著向微、自强向弱的流变历程，由著而微、由强而弱的一方，则因其消退之势达于极限，遂由消退之大势转为息长之大势，致令自身开始了新一轮的自微向著、自弱向强的流变历程。显而易见，在双方如此向前流变的过程中，无论哪一方趋著而外显自我，就要逐步消耗尽自身之能量，因而也就最终令自身所处的息长之大势转为消退之大势；趋微而潜藏自我，就会逐步蓄积起自身之能量，因而最终令自身所处的消退之大势转为息长之大势。所谓物极必反，势所必然也。阴阳二气的互动，就是透过因彼此的一消一息、一显一隐而所造成的能量消耗或蓄积之实际程度而具体展开的。

在阴阳二气如此周而复始、往复循环的消息互动流变的过程中，在虞翻看来，就形成了天地宇宙间的一明一暗的两大力量，形成了天地宇宙间的一明一暗的两股洪流。这两大力量、两股洪流，周期性地流转着。构成明的力量、明的洪流的，既有阳气，也有阴气；构成暗的力量、暗的洪流的，亦是既有阳气，也有阴气。只是由于势力强弱大小对比的持续变化，而使得阴阳二气各自在明的力量、明的洪流与暗的力量、暗的洪流之中所占的比例不断在发生着变化而已。他实际上是在启导人们，在审视、观照宇宙之大化时，应当牢固通透地挺立起明暗密相结合的圆通不偏的宏大深湛之总体宇宙视野，不可仅仅拘于那明的一面，不可为那明的一面障蔽住了自己的视野，而看不到同样存有无穷之奥妙、同样存有无穷之奥妙而有待人们去探寻的那暗的一面。

虞翻的上述思想，无疑是极为深刻的。《易传》的《系辞上传》曾说：

“《易》与天地准，故能弥纶天地之道。仰以观于天文，俯以察于地理，是故知幽明之故。”虞翻此处实际上给《易传》所云之“幽明之故”加上了新的注脚，并使他所理解的天道的具体展开与展现得到了通透的诠释，全幅敞亮了人们对于天道的理解视野，使得人们也能够顺着他的理路通透地了悟天道之所是及其具体展开与展现。

12 消息卦之外，尚有 52 杂卦。从消息卦生杂卦的卦变说的角度切入，结合旁通说，来理解 52 杂卦所表征并符示的内容，那么，我们也不难知晓，作为消息卦变化形态的 52 杂卦表征并符示的，乃是更为复杂的宇宙阴阳消息之隐显情状，乃是更为复杂的宇宙两大力量、明暗两股洪流之特定表现样态。

12 消息卦表征并符示着年复一年 12 个月各月阴阳消息的基本情状或常态情状，而由消息卦变来的其他 52 杂卦（究极言之，所有杂卦皆由消息卦变来）表征并符示的，则是 12 个月各月阴阳消息的复杂变化情状，这些复杂变化情状实际上是由 12 消息卦所表征并符示的 12 个月各月阴阳消息的基本情状或常态情状发生变化后所派生出来的。例如，作为一阳之息卦的复卦，表征并符示着仲冬十一月子阴阳消息的基本情状或常态情状，而由复卦所变来的杂卦，则表征并符示着仲冬十一月子阴阳消息基本情状或常态情状发生变化后的诸般阴阳消息之复杂情状。由此，依循虞翻的卦气说与旁通说理路，我们可以进一步指出，12 消息卦所表征并符示的，是 12 个月各月阴阳消息的基本的或常态的隐显情状，是 12 个月各月宇宙明暗两大力量、两股洪流的基本的或常态的表现样态；而由消息卦变来的 52 杂卦表征并符示的，则是 12 个月各月阴阳消息的基本的或常态的隐显情状发生变化后的复杂隐显情状，是 12 个月各月宇宙明暗两大力量、两股洪流的基本的或常态的表现样态发生变化后的复杂表现样态。

综上所述，在阴阳消息的卦气说的学术理解视野之下，并整合进旁通说的理解视野，虞翻透过 12 消息卦以及由 12 消息卦所变来的另外 52 杂卦，通透地诠释了年复一年 12 个月宇宙阴阳一息一消、一消一息、一显一隐、一隐一显、相互涵摄、流变互通之深意与妙义，通透地诠释出了一幅完整而奇妙的总体宇宙阴阳消息图景。可以说，阴阳消息意义上的旁通说，使卦气说得到了空前的升华，而且使卦气说获得了完整圆融的意蕴。因此，可以毫不夸张地说，如若不借助虞翻的旁通说，人们是很难真切完满地契悟到虞翻

所理解的卦气说之妙义的。

三、示物象之涵摄

在旁通说的学理氛围下，借助 64 卦的符号系列，虞翻不仅通透地论显了年复一年 12 个月宇宙阴阳一息一消、一消一息、一显一隐、一隐一显、相互涵摄、流变互通之深意与妙义，不仅通透地论显出了一幅完整而奇妙的总体宇宙阴阳消息图景，而且还进一步通过对每一卦所表征并符示的阴阳消息之外的当下之所是及其可能的将来之所是，以及卦与卦所表征并符示的当下之所是间的密切关联的论显，几近通透地论显出了大宇宙和社会人生中阴阳消息之外的各种事象之间的一显一隐、一隐一显、相互对待、相互涵摄、流变互通之深层奇妙关系，并由此而几近通透地论显出了一幅完整而奇妙的天人万象间有隐有显、对待涵摄、流变互通的总体宇宙图景。

在已有易学学术资源的基础上，虞翻确立了“《易》含万象”的《易》象说理念，成为他诠释卦所表征符示物象的基本指导。虞翻易学最为突出的特色之一，就在于他空前绝后地大量运用《周易》经传原有卦象、尤其是众多经传而外的经卦与别卦“逸象”，以及各种互体、连互之象和“半象”，以释卦论《易》。这就透过诠释《周易》经传的具体运作，对“《易》含万象”这一命题作出了很好的诠释，并由此而使虞翻成了易学发展史上易学象学的最为典型的代表。

在论《易》的过程中，虞翻本着“《易》含万象”这一基本理念，诠释《周易》经传；他透过卦与卦之间的旁通关系，论显出两种旁通妙义下卦所表征符示的相关物象间的一显一隐、一隐一显、相互对待、相互涵摄、流变互通的奇妙关系，以此而透过 64 卦、透过《周易》经传之整体，几近通透地论显出大宇宙和社会人生中各种事象之间的一显一隐、一隐一显、相互对待、相互涵摄、流变互通之深层奇妙关系，并由此而几近通透地论显出了一幅完整而奇妙的有隐有显、对待涵摄、流变互通的总体天人宇宙图景。

通观今存虞氏《易注》，我们不难发现，立足于旁通关系，借助于一卦与其旁通之卦间的一显一隐、一隐一显的相互涵摄关系，以一卦所内在地涵摄着的其旁通之卦的辞象诠释该卦之辞象，这是虞翻以旁通说诠释《周易》

经传最常见、最具普遍性、因而也是最主要的一种方式。

《易传》以来的易学的基本识见是，辞因象而发，是对象及象所蕴示的一切所作的诠释与论阐，因此，虞翻以一卦的旁通之卦的辞、象诠释该卦之辞、象，实际上，皆可归结为以该卦所内在地涵摄着的其旁通之卦的各种象诠释该卦之象。

我们且看在上述方式下，虞翻是如何具体展开其诠释运作的，以便进一步了悟其对阴阳消息之外的天人宇宙间的万象对待涵摄之深层奇妙关系的论显。

首先，虞翻时或以一卦的旁通之卦的辞说诠释该卦之辞象。

这方面的显例，就是他对《乾卦》九二爻《文言传》“易曰：‘见龙在田，利见大人’，君德也”所作的诠释：“阳始触阴，当升五为君，时舍于二，宜利天下，直方而大，德无不利。明言‘君德’。”“触阴”，谓触及二爻之位所表征的阴位。《易》含万象，卦爻表征符示着天人宇宙间的各种物象。阳爻除了表征阳气之外，还符示阳类之物、刚健、刚健之物、实、男性、君子、圣贤等。此处乾卦的二爻之位，就又表征君子、圣贤。五爻之位表征王位，与其具有爻位上的相应关系的二爻之位，就符示臣民之位。在吸纳了荀爽的“乾升坤降说”之后，虞翻认为，自应然的角度立言，乾卦九二爻之阳所表征的君子圣贤，宜升居符示王位的五爻之位而为君，此时却因时机不够成熟，而暂时居于臣民之位；即使如此，君子圣贤也应挺显起自己神圣庄严的社会担当感，尽其最大之可能，做出虽非君王但却透显着君王一般的品格的惠泽天下万民之事。惟其如此，君子圣贤才会“直方而大，德无不利”。“直方而大，德无不利”，本于《坤卦》六二爻的爻辞“直方大，不习无不利”。虞翻之意，乾卦与坤卦相旁通，乾卦的九二爻之象下，就内在地涵摄着坤卦六二爻之象。坤卦六二爻所表征的，是大地的一种直、方、大的品格，正因这种品格，才促成了“无不利”的圆满结局。乾卦九二爻之阳所表征的君子圣贤，涵具契应大地上述品格的崇高人文德性，因而也由此崇高人文德性，赢得了惠泽天下万民而“无不利”的圆满结局。因此《文言传》才明确地称此君子圣贤业已具备了君王的德性品质。

其次，在上述方式下，虞翻最为看重的，应当说还是一卦之中所内在地涵摄着的其旁通之卦的卦爻之象，尤其是卦象。

在虞翻那里，一别卦所涵具的卦爻之象，主要有如下数项：该别卦六爻的爻象，该别卦的下、上二体之象，该别卦中的互体、连互之象，该别卦的总体卦象。由是，一别卦中所内在地涵摄着的旁通之卦的卦爻之象，即不外乎旁通之卦诸爻的爻象，旁通之卦的下、上二体之象，旁通之卦中的互体、连互之象以及旁通之卦的总体卦象。我们的分析，自然也应着眼于以上数项。

其一，以一卦所内在地涵摄着的其旁通之卦的某爻之爻象，诠释该卦相应之爻的爻象。

上揭虞翻以《坤卦》六二爻之辞，诠释《文言传》所析论的《乾卦》九二爻之象一例，既然就意味着用《坤卦》六二爻之象诠释《乾卦》九二爻之象，那么，此例即是一个“以一卦所内在地涵摄着的其旁通之卦的某爻之爻象，诠释该卦相应之爻的爻象”的典型范例，他例不再赘举。

其二，以一卦所内在地涵摄着的其旁通之卦的下、上二体之象，诠释该卦之辞、之象。

此方面的显例，如虞翻对《师卦》所作的诠释。

《师卦》六三爻之辞“师或舆尸，凶”注云：“坤为尸，坎为车多眚，同人离为戈兵，为折首；……尸在车上，故‘舆尸，凶’矣。”

《师卦》上六爻之辞“大君有命”注云：“同人乾为大君。”

师卦与同人卦相旁通，师卦之象中就内在地涵摄着同人卦的下、上二体之象。

师卦六三爻之阴，位于下体坎卦之中，处在上体坤卦之下，坎卦又内在地涵摄着同人卦下体离卦之象。《说卦传》称：“坤为腹。”腹部在身，由此，虞氏八卦“逸象”中，坤卦另有为身、为躬之象；在月体纳甲说中，坤卦蕴示月象的隐晦灭藏，因而又引延出死丧之象。身死丧则为尸矣，故而坤卦又另有一为尸之“逸象”。《说卦传》又称：坎，“其于舆也，为多眚”；离，“为戈兵”。战场之上，戈兵每可斩人首级，是以离卦另有一为折首之“逸象”。坎多眚之车象下，涵摄着离戈兵、折首之象，此戈兵、折首之象，导致了坤尸之象的发生，因而彰显出多眚之车载着尸体之象，所谓“尸在车上”也。

师卦上六爻之阴位于上体坤卦之中；师卦与同人卦相旁通，师卦的上体

坤卦之象，就内在地涵摄着同人卦上体乾卦之象。乾卦表征社会人生领域中的君王之象。坤卦之象下，涵摄着乾大君之象，是以爻辞称“大君”。

再如，虞翻对《大有卦》及《大畜卦》所作的诠释。

《大有卦》九二爻之辞“大舆（通行本作大车）以载，有攸往，无咎”注云：“比坤为大舆，乾来积上，故‘大舆以载’。”

《大畜卦》九三爻之辞“曰（各本作日）闲舆卫”注云：“坤为车舆，乾人在上。”

大有卦与比卦相旁通，大畜卦与萃卦相旁通。大有卦之象中，就内在地涵摄着比卦的下、上二体之象；大畜卦之象中，也内在地涵摄着萃卦的下、上二体之象。

大有卦九二爻之阳位于下体乾卦之象中；大有卦与比卦相旁通，此一乾卦之象下，就内在地涵摄着比卦下体坤卦之象。坤卦符示“大舆”之象，见《说卦传》。乾卦显，坤卦所符示的大舆之象则涵摄于其下，是则乾上而坤下，乾卦所表征的物象，堆积于坤大舆之上，所谓“乾来积上”也。

大畜卦九三爻之阳位于下体乾卦之象中；大畜卦与萃卦相旁通，此一乾卦之象下，同样也就内在地涵摄着萃卦下体坤卦之象。爻辞言，练习车战防卫之术。乾卦表征父之象，父为人而又系子女生命之来源，因而父是人的最高代表。故而，乾卦另有一为人之“逸象”。坤卦符示大舆，是以称“坤为车舆”。所见者为乾人之象，坤车舆之象则涵摄于其下，是亦乾上而坤下，乾人在坤车舆之上，操练运用车马进行防卫的本领。

以上两例所及，都是一卦之中所内在地涵摄着的其旁通之卦的下体之象。

又如，虞翻对《履卦》所作的诠释。

《履卦·大象传》“上天下泽，履；君子以辩上下，定民志”注云：“‘君子’谓乾。‘辩’，别也。乾天为上，兑泽为下。谦坤为民。谦时，坤在乾上；变而为履，故‘辩上下，定民志’。”

履卦与谦卦相旁通。履卦之象中，就内在地涵摄着谦卦的下、上二体之象；谦卦之象中，也内在地涵摄着履卦的下、上二体之象。

履卦下体为兑卦，上体为乾卦。阳爻表征君子圣贤，乾卦纯阳，是以另有一为君子之“逸象”。乾卦与坤卦相对待，乾卦有一象为君，与它相对待

的坤卦，遂另有为臣、为民之“逸象”。在谦卦时，谦卦上体坤卦之下，内在地涵摄着乾卦之象。乾卦表征君子，坤卦符示民众；坤民众之象显而在上，乾君子之象隐而涵摄于其下，是则“坤在乾上”，君子与民众之间，尚未其上下、尊卑。谦卦六爻全变而通向履卦后，履卦乾天在上、兑泽处下，确立起上下之序。尤有进者，所成的履卦，上体乾卦之象显而在上，其下则内在地涵摄着谦卦上体坤卦之象，乾卦表征君子，坤卦符示民众，是则乾在坤上，君子处于民众之上，君子与民众之间，一上一下、一尊一卑的神圣庄严的人文秩序业已正定。

上例所及者，又是一卦之中所内在地涵摄着的其旁通之卦的上体之象。

其三，以一卦所内在地涵摄着的其旁通之卦内中的互体之象，诠释该卦之辞、象。

此方面的显例，如虞翻对《师卦》及《同人卦》的诠释。

《师卦》上六爻之辞“大君有命”注云：“巽为有命。”

《同人卦》“同人先号咷而后笑”注云：“师震在下，故‘后笑’；震为后笑也。”

师卦与同人卦相旁通，师卦之象下，就内在地涵摄着同人卦内中的互体之象；同人卦之象下，也内在地涵摄着师卦内中的互体之象。

师卦上六爻与六三爻具有爻位上的应和关系，六三爻处在二至四爻互体所成的震卦之象中，震卦之象下，就内在地涵摄着同人卦二至四爻互体所成的巽卦之象。《巽卦·彖传》称：“重巽以申命。”该卦《大象传》又称：“随风，巽；君子以申命行事。”巽卦还表征风，风行则拂物、触物；社会人生、人文领域中，命令、教令、教化之规章之传布、触动民众类之。是以，巽卦另有为命、为有命之“逸象”。震卦之象下内在地涵摄着巽有命之象，故而《师卦》上六爻之辞称“大君有命”。

同人卦九五爻之阳与六二爻之阴爻性相反而相互应和。六二爻处于二至四爻互体所成的巽卦之象中，巽卦之象下，就内在地涵摄着师卦二至四爻互体所成的震卦之象。震卦表征长男，长男继父，为父之后而承继父所未竟之业者，是以震卦另有一为后之“逸象”；在卦气说中，震卦表征春之象。春天到来之际，大地生机一片，万物莫不欢欣喜悦，是以震卦另有一为笑之“逸象”。将后之象与笑之象整合在一起，震卦遂有了一为后笑之“逸象”。

同人卦中，与九五爻相应和的六二爻所处的巽卦之象显而在上，此一巽卦之象下，内在地涵摄着师卦中的互体震卦之象，是则“师震在下”也。巽卦之象下，就涵摄着震后笑之象，是以《同人卦》九五爻之辞称“而后笑”。

其四，以一卦所内在地涵摄着的其旁通之卦内中的连互之象，诠释该卦之辞、象。

此方面的显例，如虞翻对《离卦》所作的诠释。

《离卦》卦辞“畜牝牛吉”注云：“坤二、五之乾，与坎旁通。……‘畜’，养也。坤为牝牛。乾二、五之坤，成坎，体颐养象，故‘畜牝牛吉’。”

《离卦·彖传》“百谷草木丽乎土”注云：“震为百谷，巽为草木，坤为地。乾二、五之坤成坎、震，体屯。屯者，盈也，盈天地之间者唯万物，万物出震，故‘百谷草木丽乎土’。”

自乾父坤母生六子的卦变说的角度言之，坎离两卦，来自于乾父坤母之交。乾卦二、五两爻之阳，来至坤卦二、五两爻之位，则坎卦成；相应地，坤卦二、五两爻之阴，往至乾卦二、五两爻之位，则离卦成。坎卦与离卦相旁通，坎卦之象下，不仅内在地涵摄着离卦的诸爻之爻象、下上二体之象以及内中之互体之象，而且还内在地涵摄着离卦的连互之象；离卦之象下，也 不仅内在地涵摄着坎卦的诸爻之爻象、下上二体之象以及内中之互体之象，而且还内在地涵摄着坎卦的连互之象。

《说卦传》称：“坤为母”，“坤为牛”。由是，坤卦另有一为牝牛之“逸象”。牝牛即母牛。离卦之所自来的坤卦有牝牛一象，是以卦辞言“牝牛”。与离卦相旁通的坎卦，其二至五爻，透过四爻连互的方式，可成一颐卦。据《颐卦》经传，该卦就表征符示着养之象。离卦二至五爻，透过四爻连互的方式，可成一大过卦，此一大过卦之象下，就内在地涵摄着坎卦二至五爻连互所成的颐养之象。将坤牝牛之象与颐养之象整合在一起，就是畜养母牛，是以《离卦》卦辞称“畜牝牛吉”。

此例所及者，是一卦之中所内在地涵摄着的其旁通之卦的四爻连互之象。

离卦二至四爻互体为巽卦，坤卦二至四爻互体为震卦。离卦二至上爻，透过五爻连互的方式，可成一鼎卦；坎卦二至上爻，透过五爻连互的方式，

可成一屯卦。离卦的互体巽卦之象下，就内在地涵摄着坎卦的互体震卦之象；同样，离卦的连互鼎卦之象下，就内在地涵摄着坎卦的连互屯卦之象。《序卦传》称：“有天地，然后万物生焉。盈天地之间者唯万物，故受之以屯。屯者，盈也。”可见，屯卦表征符示着盈满之象，表征符示着万物盈满于天地之间之象。离卦之象下，就内在地涵摄着此一屯万物盈满于天地之间之象。另外，《说卦传》称：“巽为木”；震，“其于稼也，为阡生（通行本作反生）”。木，草木之属；阡生之庄稼，庄稼之属，可作百谷之代表。由是，巽卦与震卦，分别另有为草木、为百谷之“逸象”。《说卦传》还称：“万物出乎震。”在卦气说氛围下的时空合一的立体宇宙图式中，震卦表征正春之象，春天到来之际，万物开始迸发出勃然之生机。离卦的互体巽草木之象下，就内在地涵摄着震百谷之象，以及万物迸发勃然生机而出自震位之象。离卦之所自来的坤卦，又表征地之象。将离卦之所自来的坤地之象、离卦互体所成的巽草木之象以及离卦所内在地涵摄着的震百谷之象、万物迸发勃然生机而出自震位之象与屯万物盈满于天地之间之象整合在一起，于是就有了《离卦·彖传》“百谷草木丽乎土”之论。

此例中，又涉及了一卦之中所内在地涵摄着的其旁通之卦的五爻连互之象。

总括以上所作的具体析论，我们需进一步指出的是，在虞翻“《易》含万象”的基本理念笼罩下的易学理解视野下，天人宇宙间的万象业已为作《易》之圣人作过不同的归类；这种归类，就具体体现于《周易》符号系统的不同符号上：大致言之，万象可以划分为阴阳两大类，而由阴爻、阳爻分别表征符示之；再进一步析言之，万象又可以划分为八大类，而由八卦分别表征符示之；再进一步析言之，万象又可以划分为64大类，而由64别卦分别表征符示之。两大类所展示的，显然是两分法的归类理路 and 模式；八大类所展示的，显然是八分法的归类理路 and 模式；64大类所展示的，显然是64分法的归类理路 and 模式。作《易》圣人的万象归类理路 and 模式，就有这三种。三种归类理路 and 模式下，万象被划入不同的系统之中。在两分法的归类理路 and 模式下，万象分别被划入了两大系统，即由阳爻所表征的阳的系统，由阴爻所符示的阴的系统。在八分法的归类理路 and 模式下，万象分别被划入了八大系统，即由乾卦所表征的一个系统，由坤卦所符示的一个系统，由震

卦所表征的一个系统，由巽卦所符示的一个系统，由坎卦所表征的一个系统，由离卦所符示的一个系统，由艮卦所表征的一个系统，由兑卦所符示的一个系统。在 64 分法的归类理路和模式下，万象分别被划入了 64 大系统，即由乾卦所表征的一个系统，由坤卦所符示的一个系统，由屯卦所表征的一个系统，……由既济卦所表征的一个系统，由未济卦所符示的一个系统。无论是在两分法下的两大系统中，还是在八分法下的八大系统中，还是在 64 分法下的 64 大系统中，统属于同一个系统的天人之象，皆具有相近或相同的品性，因而才被划入同一个系统。具有旁通关系的卦与卦之间，其爻与爻、卦与卦、爻象与爻象、卦象与卦象间的静态上的相互涵摄关系，明确言之，在虞翻看来，指的就是由特定卦或爻所表征符示的两个特定相互对待的、由具有相近或相同品性的天人之象所组成的系统之间的静态上的相互涵摄关系。这种相互涵摄关系所着眼的不是个体，而是系统，是系统所展现出的物象所具有的总体品性，是具有统一的相同或相近品性的物象所组成的系统，是组成同一个系统的具有统一的相同或相近品性的物象系列，因之，这种相互涵摄关系所凸显的，不是简单的两个品性相反的单一物象间的相互对待与涵摄，而是两个品性相反的物象系统间的相互对待与涵摄，是两种不同总体品性间的相互对待与涵摄，是分别组成各自的系统而彰显出两个系统总体品性的物象间的相互对待与涵摄。故而，从两个这样的系统中，各分别随意挑选出一个物象，它们之间就构成静态上的相互对待而又相互涵摄的关系。例如，在由阳爻和阴爻所分别表征符示的两大天人之象系统中，阳爻所表征的阳气与阴爻所符示的阴气、阳爻所表征的君子与阴爻所符示的小人、阳爻所表征的善和阴爻所符示的恶、阳爻所表征的实和阴爻所符示的虚之间，固然分别构成静态上的相互对待而又相互涵摄的关系，但阳爻所表征的阳气和阴爻所符示的小人、阳爻所表征的善和阴爻所符示的虚、阳爻所表征的君子与阴爻所符示的恶之间，同样也构成静态上的相互对待而又相互涵摄的关系。再如，在由乾卦和坤卦所分别表征符示的两个天人之象系统中，乾卦所表征的天和坤卦所符示的地、乾卦所表征的父和坤卦所符示的母、乾卦所表征的君王和坤卦所符示的臣民、乾卦所表征的马和坤卦所符示的牛、乾卦所表征的寒和坤卦所符示的暑之间，固然分别构成静态上的相互对待而又相互涵摄的关系，但乾卦所表征的天和坤卦所符示的臣民、乾卦所表征的马

和坤卦所符示的地、乾卦所表征的君王和坤卦所符示的牛、乾卦所表征的父和坤卦所符示的暑、乾卦所表征的寒和坤卦所符示的母之间，同样也构成静态上的相互对待而又相互涵摄的关系。再如，《系辞下传》称：“古之葬者，厚衣之以薪，葬之中野，不封不树，丧期无数；后世圣人易之以棺槨，盖取诸大过。”据此，在虞翻的视野下，大过卦就蕴示着棺槨死象。《颐卦·大象传》称：“山下有雷，颐。”《大过卦·大象传》称：“泽灭木，大过。”在由 64 卦中的具有旁通关系的颐卦与大过卦所分别表征符示的两个天人之象系统中，颐卦所表征的颐养有生之象和大过卦所符示的棺槨死象之间，颐卦所表征的本末阳刚而强健、中间阴柔而软弱之象和大过卦所符示的本末阴柔而软弱、中间阳刚而强健之象之间，固然分别构成静态上的相互对待而又相互涵摄的关系，但颐卦所表征的颐养有生之象和大过卦所符示的本末阴柔而软弱、中间阳刚而强健之象之间，颐卦所表征的本末阳刚而强健、中间阴柔而软弱之象和大过卦所符示的棺槨死象之间，颐卦所表征的山下有雷之象和大过卦所符示的泽灭木之象之间，同样也构成静态上的相互对待而又相互涵摄的关系。虞翻认为，作《易》之圣人借助卦与卦之间的旁通关系，就是这样以卦爻的符号系列表征符示、以经传的文字系列论显天人宇宙万象间的静态上的对待涵摄关系，并进而表征符示且论显一幅静态上的对待涵摄的奇妙总体宇宙图景的。

四、显物象之互通

卦与卦之间的旁通妙义有二，一即它们彼此之间静态上的相互涵摄之妙义，一即它们彼此之间动态上的流变互通之妙义。具体分析过第一种旁通妙之后，我们再来探究一番虞翻是如何透过第二种旁通妙义，论显出天人宇宙间万象流变而互通之深层奇妙关系，并由此而论显出一幅奇妙之流变而互通的总体天人宇宙图景的。

通观今存虞氏《易注》，我们不难发现，立足于旁通关系，依据一卦其爻之动变最终即可变为它的旁通之卦，抑或一卦其旁通之卦爻之动变最终即可通向该卦这一事实，透过一卦自初爻始的依次动变，抑或透过一卦其旁通之卦自初爻始的依次动变，来诠释该卦之辞象，这是虞翻以旁通说诠释

《周易》经传的另一方式。

兹据今存虞氏《易注》中的几个实例，试观在这种方式下虞翻是如何具体展开其诠释运作的，以便进一步了悟他对阴阳消息之外的天人宇宙间的万象流变互通之深层奇妙关系的诠释。

其一，虞翻对《豫卦》的诠释。

豫卦与小畜卦相旁通，豫卦自初爻始依次动变，最终即会变为小畜卦，抑或最终就会通向小畜卦。

《豫卦·彖传》“天地以顺动，故日月不过，而四时不忒；圣人以顺动，则刑罚清而民服”注云：“豫变通小畜，坤为地，动初至三成乾，故‘天地以顺动’也。‘过’谓失度；‘忒’，差迭也。谓变初至需，离为日，坎为月，皆得其正，故‘日月不过’。动初时，震为春；至四，兑为秋；至五，坎为冬，离为夏。四时位正，故‘四时不忒’。‘通变之谓事’，盖此之类。‘清’犹明也。动初至四，兑为刑；至坎，为罚。坎、兑体正，故‘刑罚清’。以乾乘坤，故‘民服’。”

豫卦的下体为坤。豫卦自初爻始依次发生动变，则通向小畜卦。在通向小畜卦的过程中，动变至三爻，则下体坤地之象变而为乾天之象。地之象顺次动变而通向天之象，是则“天地以顺动”矣。

在豫卦之诸爻顺次动变的过程中，动变至第五爻时，卦变而为需卦。需卦上体为坎卦，三至五爻互体为离卦。坎卦表征月，离卦符示日，皆见《说卦传》。构成此坎卦与离卦的诸爻，皆当位而得正，是则日月之象“皆得其正”，所谓“日月不过”也。

同是在豫卦的诸爻顺次动变而通向小畜卦的过程中，动变发生于初爻，则下体变而为震卦，而在卦气说中，作为四正卦之一的震卦，表征春之象；动变进展到四爻，则卦变而为泰卦，二至四爻互体为兑卦，作为四正卦之一的兑卦，符示秋之象；动变进展到五爻，则卦变而为需卦，上体为坎卦，三至五爻互体为离卦，作为构成四正卦不可或缺的坎与离这两卦，前者表征冬之象，后者符示夏之象。是则四时之象完具。豫卦初爻动变所成的震卦，作为该卦之为该卦基本表征的初爻之阳当位而得正，是则春之象位正。动变进展到四爻所成的兑卦，作为该卦之为该卦基本表征的四爻之阴当位而得正，是则秋之象位正。动变进展到五爻所成的坎与离两卦，前已有及，构成它们

的诸爻，皆当位而得正，是则冬之象与夏之象皆位正。所谓“四时位正”也。

仍旧是在豫卦的诸爻顺次动变而通向小畜卦的过程中，自初爻动变至四爻，卦成泰，二至四爻互体为兑卦；动变至五爻，卦成需，上体为坎卦。《说卦传》称：“兑为毁折。”虞注云：“二折震足，故为‘毁折’。”震卦有足一象，亦见《说卦传》。虞氏之意，震卦表征足之象，一阳出现而取代震卦第二爻之阴，震卦遂变而为兑卦，足之象被毁而不见，是则震足之象系为兑卦之第二爻所折，兑卦遂有了毁折之象。折足，施刑或受刑也，是以兑卦又另有一为刑之“逸象”。坎卦之一象为水，水静则至平，社会人文中的律法之公平宜如之，是以坎卦另有一为法之“逸象”。在对犯人施行处罚时，当依律法办理，坎卦遂又另有一为罚之“逸象”。上已有及，卦成泰时，互体所成的兑卦，作为该卦之为该卦基本表征的四爻之阴当位而得正；卦成需时，构成上体坎卦的三爻，皆当位而得正。是则“坎、兑体正”，亦即坎罚、兑刑之象正，蕴示刑罚的实施公正无过，所谓“刑罚清”也。另，豫卦下体为坤，诸爻顺次动变，动变至三爻，坤卦灭而乾卦成，是则乾卦凭坤卦而成，所谓“以乾乘坤”。古人认为，天地开辟之时，轻清者升而为天，重浊者降而为地。轻清者为阳气，重浊者为阴气。是以乾卦另有一为清之“逸象”。坤卦有为民之“逸象”，说已见前。“以乾乘坤”，即又蕴示（刑罚）清而民众心悦诚服。

其二，虞翻对《蛊卦》的诠释。

蛊卦与随卦相旁通，蛊卦自初爻始依次动变，最终即会变为随卦，抑或最终就会通向随卦。

《蛊卦》卦辞称：“元亨，利涉大川，先甲三日，后甲三日。”《蛊卦·彖传》诠释之乃云：“‘先甲三日，后甲三日’，终则有始，天行也。”虞翻注云：“谓初变成乾，乾为甲；至二成离，离为日。谓乾三爻在前，故‘先甲三日’，贲时也。变三至四，体离；至五，成乾。乾三爻在后，故‘后甲三日’，无妄时也。”

在蛊卦的诸爻顺次动变从而通向随卦的过程中，动变发生于初爻，下体变而为乾卦。在月体纳甲说中，乾卦所蕴示的全幅光明的圆月之象，十五日暮，出现于东方甲位，由是乾卦另有一为甲之“逸象”。动变进展到二爻，

则下体成离日之象，而卦则变而为贲卦。截至贲卦形成之时，此一乾甲之象，出现于此一离日之象之前，乾卦又有三爻，是则“先甲三日”矣。

动变进展到三爻，进而又进展到四爻时，卦成噬嗑，噬嗑卦的上体为离日之象。动变进展到五爻时，则上体成乾甲之象，卦则成无妄。截至无妄卦形成之时，此一乾甲之象，又出现于此一离日之象之后，乾卦仍有三爻，是则“后甲三日”矣。

其三，虞翻对《恒卦》的诠释。

恒卦与益卦相旁通，恒卦自初爻始依次动变，最终即会变为益卦，抑或最终就会通向益卦。

《恒卦》卦辞“利有攸往”注云：“初利往之四，终变成益，则初四、二五皆得其正，终则有始，故‘利有攸往’也。”

《恒卦·彖传》“日月得天而能久照，四时变化而能久成”注云：“动初，成乾为天；至二，离为日；至三，坎为月。故‘日月得天而能久照’也。春夏为变，秋冬为化。变至二，离夏；至三，兑秋；至四，震春；至五，坎冬。故‘四时变化而能久成’。谓乾坤成物也。”

恒卦中，初爻之阴与四爻之阳、二爻之阳与五爻之阴、三爻之阳与上爻之阴爻性相反而彼此皆相互应和，是以《彖传》称：“刚柔皆应。”下卦表征内，上卦符示外，爻自下卦升居上卦谓之往，自上卦降居下卦谓之来。初爻之阴利于往至四爻之位，相应地，四爻之阳则利于来至初爻之位，如此，二者既当位而得正，又仍相互应和。一如初爻之阴与四爻之阳，因彼此的相互应和而互易其位，二爻之阳与五爻之阴、三爻之阳与上爻之阴亦皆互易其位，恒卦即可变而为益卦。同时，恒卦的诸爻自初爻开始顺次发生动变，最终亦可令恒卦变为益卦。所谓“终变成益”也。益卦成，则初爻之阳与四爻之阴、二爻之阴与五爻之阳，皆当位而得正。如此，始于恒卦初爻的顺次动变终成益卦；而益卦成，则始于益卦初爻的顺次动变又终成恒卦；恒卦成，始于恒卦初爻的顺次动变又再次终成益卦；……所谓“终则有始”。“终则有始”，系《恒卦·彖传》之文。《恒卦·彖传》称：“‘利有攸往’，终则有始也。”

在恒卦自初爻开始顺次发生动变从而通向益卦的过程中，动变发生于初爻，下体成乾天之象；动变进展到二爻，下体成离日之象；动变进展到三爻，卦成震，别卦震的三至五爻互体成坎月之象。天、日、月之象先后接续

显现出来，天象显现在前，日月之象显现在后，是则日月显现而附丽于天也。故有“日月得天而能久照”之论。

就虞翻对“四时变化而能久成”所作之诠释，清儒张惠言在所著《周易虞氏义》卷四中称：“此误。应云：‘变至二，离夏、兑秋；至三，震春；至五，坎冬。’”张说甚是，当从之。同是在恒卦自初爻开始顺次发生动变从而通向益卦的过程中，动变进展到二爻，卦成丰，下体为离夏之象，三至五爻互体为兑秋之象；动变进展到三爻，下体为震春之象；动变进展到五爻，卦成屯，上体为坎冬之象。而如若依传本之虞氏注文，动变进展到三爻，别卦成震，只有震春之象出现，而无兑秋之象出现。而且，实际上，兑秋之象，业已出现在动变进展到二爻之时。动变进展到四爻之时，卦成复，虽说复卦下体为震春之象，但是，此一震春之象，实际上在动变进展到三爻之时已经出现，不必待到动变之进展到四爻。可见，虞氏注文原本必定不是这样，只是在传抄的过程中发生了上述错误。依次变现出离夏、兑秋、震春、坎冬四时之象，是以有“四时变化而能久成”之论。就恒卦之所自来作出诠释时，虞翻又说：“乾初之坤四。”乾指泰卦的下体，坤指泰卦的上体，犹言“泰初之四”。泰卦初爻之阳与四爻之阴互易其位而成恒卦。恒卦所自来的泰卦下体乾天之阳与上体坤地之阴一升一降，互易交感，万物因得以顺利化生，故又云“谓乾坤成物也”。

以上三例，即是今存虞氏《易注》中所能见到的虞翻立足于旁通关系，依据一卦其爻之动变最终即可变为它的旁通之卦，抑或最终即可通向它的旁通之卦这一事实，透过一卦自初爻始的依次动变来诠释该卦之辞象的三条典型之例。

其四，虞翻对《大有卦》的诠释。

大有卦与比卦相旁通，大有卦的诸爻自初爻开始顺次发生动变，最终就会变为比卦；同样，比卦的诸爻自初爻开始顺次发生动变，最终就会通向大有卦。

《大有卦·彖传》“应乎天而时行，是以‘元亨’”注云：“‘时’谓四时也。大有亨比，初动，成震为春；至二，兑为秋；至三，离为夏，坎为冬。故曰‘时行’。以乾亨坤，是以‘元亨’。”

“亨”者通也。“大有亨比”，即大有通比，谓大有卦与比卦相互旁通。在比卦的诸爻自初爻开始顺次发生动变从而通向大有卦的过程中，动变发生于初爻，下体成震春之象；动变进展到二爻，下体成兑秋之象；动变进展到

三爻，卦成需，三至五爻互体成离夏之象，上体则为坎冬之象。震春、兑秋、离夏、坎冬四时之象因乎动变而显而行，是则“时行”矣。

另外，别卦间相互旁通，构成别卦的下、上经卦间也相互旁通。大有卦下体乾卦动变则通向比卦下体坤卦，比卦下体坤卦动变则通向大有卦下体乾卦，是则“以乾亨坤”也。“以乾亨坤”，即以乾通坤。乾天坤地互变而相通，天之阳气与地之阴气互变交感而相通，万物得以顺利化生，天地通泰、宇宙通泰、万物通泰之象也，是以云“元亨”。

此例则是今存虞氏《易注》中所能见到的虞翻从旁通说的角度切入，依据一卦其旁通之卦爻之动变最终即可变为该卦，抑或最终即可通向该卦这一事实，透过一卦其旁通之卦自初爻始的依次动变来诠释该卦之辞象的唯一一条典型之例。

我们不难发现，甲卦与乙卦相旁通，从甲卦的角度立言，甲卦的诸爻自初爻开始顺次发生动变，从而通向乙卦，是一种“往”；乙卦的诸爻自初爻开始顺次发生动变，从而通向甲卦，是一种“来”。就甲卦之当下之所是而言，甲卦诸爻顺次动变而通向乙卦的过程，实际上是甲卦即将往而向与其相对待的乙卦转化的过程，这一过程当下才刚刚开始，因而处于将然的展开或实现状态中；乙卦诸爻顺次动变而通向甲卦的过程，实际上是在昔乙卦来而向与其相对待的甲卦转化的过程，这一过程当下业已完结，因而已经成为昔日之陈迹。是以，虞翻依据一卦其爻之动变最终即可变为它的旁通之卦，抑或最终即可通向它的旁通之卦这一事实，透过一卦自初爻始的依次动变来诠释该卦之辞象的三条典型之例，他的着眼点，就是一卦将然之往，一卦将然地向与其相对待的旁通之卦的转化，一卦所表征且内在涵摄的物象将然地向与其相对待的旁通之卦所表征且内在涵摄的物象的转化；他的基本诠释理念，就是在这类卦中，作《易》之圣人具体运用了一卦将然地如上之转化的学理，并且透过这种运用，点醒人们此方面的智慧方向，启导人们举一反三，去深入契合并了悟天人宇宙万象间的将然的奇妙的互变相通，以便更好地把握事物未来的走向。而虞翻依据一卦其旁通之卦爻之动变最终即可变为该卦，抑或最终即可通向该卦这一事实，透过一卦其旁通之卦自初爻始的依次动变，来诠释该卦之辞象的上述唯一一条典型之例，他的着眼点，就是一卦已然之来，一卦已然地向与其相对待的旁通之卦向该卦之转化，一卦的旁

通之卦所表征且内在涵摄的物象已然地向该卦所表征且内在涵摄的物象的转化；他的基本诠释理念，就是在该卦中，作《易》之圣人具体运用了一卦已然地如上何以转化而来的学理，并且透过这种运用，点醒人们此方面的慧思，启导人们举一反三，去深入契会并了悟天人宇宙万象间的已然的奇妙的互变相通，以便更好地明了事物的过去和现在，并进一步能够预见事物的未来。尤有进者，在虞翻看来，作《易》之圣人基于旁通关系，通过对一卦将然与已然的转化的揭示，启迪人们将面向未来的前瞻性的视野与反视过去的回溯性的视野，有机结合在一起，通透地了悟到天人宇宙万象间在过去、现在与未来的时空无限延展中，所存在的往复循环、永无停息的奇妙互变相通关系，通透地了悟到在这种奇妙互变相通关系下所朗然展现出来的一幅时时、处处互变而相通的总体天人宇宙图景。

当然，这里所涉及的互变而相通的旁通之卦，其彼此一往一来过程中所表征符示的天人宇宙间物象动态上的流变互通关系，一如前述，明确言之，在虞翻看来，指的就是由特定卦或爻所表征符示的两个特定相互对待的、为分别具有相近或相同品性的天人之象所组成的系统之间的动态上的互变相通关系。这种互变相通关系所着眼的，也不是个体，而是系统，是系统所展现出的物象所具有的总体品性，是具有统一的相同或相近品性的物象所组成的系统，是组织同一个系统的具有统一的相同或相近品性的物象系列，因之，这种互变相通关系所凸显的，也不是简单的两个品性相反的单一物象间的对待流变而互通，而是两个品性相反的物象系统间的对待流变而互通，是两种不同总体品性间的对待流变与互通，是一起分别组成各自的系统而共同彰显出两个系统总体品性的物象间的对待流变而互通。故而，从两个这样的系统中，各分别随意挑选出一个物象，它们之间，同样也就构成动态上的相互对待而又互变相通的关系。其例则不再赘举。

结 语

综上，虞翻透过自己独特的理解视野所发明的旁通说，其最大的理论建树，也是其最为难能可贵之处在于，一方面，它从静态上揭示了旁通之卦间阴阳的一显一隐、对待互涵之妙，以及彼此所表征符示物象的一显一隐、对

待互涵之妙；另一方面，它又从动态上揭示了旁通之卦间阴阳的流变而互通的转化之妙，以及彼此所表征符示物象的流变而互通的转化之妙。因此，我们解读此一旁通说，相应地唯有从静态与动态的这两种视角切入，才能对其获致正确、全面的了悟。此一学说告诉人们，在契会一卦，解读与该卦构成互诤互显关系的该卦的卦爻辞，并进而通透地揭显该卦的内蕴时，不仅要静态地看待该卦，把握其当下之所是，而且还宜动态地看待该卦，回溯其过去之所是，预断其未来之将所是；不仅要看到该卦本身，而且还宜看到与它相对待的另一卦——此另一卦，就静态而言，它不在该卦之外，却当下即涵摄于该卦之内；就动态而言，它即是该卦所由以变来之卦抑或该卦所将变成、所将通向之卦；就静态与动态的有机结合而言，它与该卦一直处于一显一隐、相互涵摄而又流变互通的状态和过程中。这些识见无疑是相当卓异的。显而易见，虞翻所发明的此一旁通说的一般性理论意义在于，它揭示了包括阴阳二气在内的天人宇宙间的万象的存在与变化都不是孤立的，任何事物在其存在和变化的每一时点或时段，都同时直下面对着与其相对待的另一方，此相互对待的双方，一则在静态上相互涵摄，由一则在动态上互通或相互转化；它指明了包括社会人生在内的天人宇宙是一个由对待而又相互涵摄、对待而又互通流变着的万象所构成的普遍联系、永恒流转的奇妙有机整体，这一有机整体，包括隐而未彰的一面与朗显于外的一面，因万象流转的永恒性与绝对性而日新又新，在此日新又新的历程中，隐而未彰的一面渐次向朗显于外的一面流转，朗显于外的一面也渐次向隐而未彰的一面转化，如此循环往复，以至无穷，这就使得两面的内容在不断翻新。如此就通透地诤显出了一幅有显有隐、有明有幽，显与隐、明与幽对待而互涵、对待而流转的日新又新的奇妙总体天人宇宙图景，为人们更好地把握天道，确立人道，适切地回应大宇宙和社会人生中的一切，开拓理想的社会人生之未来，建立天人之间良性互动之机制，达致天人关系和谐之妙境，为人类的生存发展，为社会人生形而上的人文精神品位与形而下的现实生活品质的不断提升和完善，提供了保障。现代的马克思主义者常言对立双方相互依存，而且又在一定条件下相互转化，虞翻的旁通说实已闪烁出了类似思想之光芒。因此，虞翻的此一旁通说，颇富理论价值或思想价值，是一笔不可多得的宝贵学术文化资源，深值我们契会与借鉴。

试论虞氏易学的卦变说^①

生当汉末的虞翻，因其家学渊源之故，本家传孟喜一系的卦气说，以论论和彰显天地宇宙间四时的递嬗、阴阳的消息，并进而宣示自己的宇宙关怀和社会人文关切，成了他所建构的周易虞氏学终始一贯的核心内容。在卦气说的基本学术理解视野下，《周易》八卦与 64 卦的符号系统，被虞翻明确地解读为年复一年的四时、12 个月以及发生于其中的阴阳二气之消息、节气物候之交替乃至万事万物之生化的表征与符示者。透过这种解读，虞翻又在两汉宇宙论的时代哲学主潮下，对于天地宇宙间的万物的终极本原，它们的发生与演化，以及它们的构成这样一些当时哲学的基本问题，作出了易学话语系统中的独特回答。

两汉时期的哲学主潮，是一种宇宙论。这种宇宙论哲学学术关怀的焦点，在于天地万物的终极本原，它们的发生与演化，以及它们的构成。在这一哲学主潮影响下，学者们的运思凸显为一种追根溯源式的向度。这突出表现在，面对当下的事物时，他们总是倾向于首先追问一下其当下情状究竟是怎样出现的？这种追根溯源式的哲学向度下对于天地万物终极本原以及它们的发生与演化的深度关切，深深影响了两汉的易学。既然天地万物都存在由其本原而渐次发生和演化的问题，那么表征并符示这一切的卦画符号，也就存在一个由何而来、因何变化而成的问题。这一问题，就是易学中卦变的问

^① 原载《象数易学研究》第三辑，巴蜀书社 2003 年版。

题。正是在两汉宇宙论哲学主潮的影响下，卦变问题渐次成为两汉易学家关注的重要问题之一。虞翻则历史、逻辑地成了此一时期卦变问题探讨的总结者与集大成者。这也提醒人们，要真切地理解虞翻的卦变思想，必须将其放到两汉宇宙论哲学主潮的总体大背景下，必须从他在此大背景下所建构并完善起来的卦气说的角度切入；不争的事实是，虞翻的卦变思想，乃是笼罩在卦气说的学理氛围之下的，卦气说乃是打开进入虞翻卦变思想殿堂之门、明了其终极所以然理据的钥匙。刘大钧教授在同笔者论学时曾经指出，两汉易学的核心思想，乃是其卦气说，如若仅仅在它的各种繁纒复杂的易象说中兜圈子，是绝难真正契入其学理的深层的。此论甚是，自也适用于对虞翻易学的解读。

一、学说溯源

卦变学说，乃是探讨卦之所自来的一种学说。这一学说，最早诱发自卦中爻变促成一卦变为另一卦这一现象。

《左传》、《国语》所记载的春秋时人的筮例中，这种因爻变而发生卦变的例子，相当普遍。实际上，《周易》古经 64 卦的经文系列，爻题之九、六，在在早已透显出了爻变则必导致卦变的道理。《易传》问世之后，一种以“生生”为特色的总体宇宙观建立起来。在以此为基础的全新而宏大的总体宇宙视野下，《易传》诠显了爻所符示的动变之义。《易传》特别揭示了卦中阳刚、阴柔之爻的往来推移而所导致的卦的动变之义，成为易学中卦变思想的直接源头。

古经的《泰卦》与《否卦》两卦的卦辞分别有“小往大来”、“大往小来”之语，《易传》以乾阳为大、坤阴为小，抑或阳为大、阴为小的理念解读之，从而确立起了“往来”这一象数义例。别卦由上下两个经卦构成，《易传》视下卦表征内，上卦符示外，视爻自下卦至上卦为往，爻自上卦至下卦为来，并在此基础上，又进一步视爻自相对在下的爻位至相对在上的爻位为往，爻自相对在上的爻位至相对在下的爻位为来。卦中阳刚、阴柔之爻的这种一往一来，就导致了一卦向另一卦的转化。

《易传》正是透过诠显卦中阳刚、阴柔之爻的这种一往一来所导致的一

卦向另一卦的转化之义，初步透露出了它的卦变思想，这也是易学史上初步透露出的卦变思想。由是，后世易学家在追溯易学卦变思想的源头时，每每首先提及《易传》的此类论论。两宋之际的易学家朱震就曾于《汉上易传·丛说》中这样说过：“《讼·彖》曰‘刚来而得中’，《随·彖》曰‘刚来而下柔’，《蛊·彖》曰‘刚上而柔下’，《噬嗑·彖》曰‘刚柔分，动而明’，《贲·彖》曰‘柔来而文刚，分刚上而文柔’，《无妄·彖》曰‘刚自外来而为主于内’，《大畜·彖》曰‘刚上而尚贤’，《咸·彖》曰‘柔上而刚下’，《损·彖》曰‘损下益上’，又曰‘损刚益柔’，《益·彖》曰‘损上益下’，又曰‘自上下下’，《涣·彖》曰‘刚来而不穷，柔得位乎外，而上同’，《节·彖》曰‘刚柔分而刚得中’。刚者，阳爻也；柔者，阴爻也。刚柔之爻，或谓之来，或谓之分，或谓之上下，所谓‘唯变所适’也。此虞氏、蔡景君、伏曼容、蜀才、李之才所谓自某卦来之说也。”明末清初大儒黄宗羲在其《易学象数论》卷二《卦变一》亦称：“卦变之说，由《泰》、《否》二卦彖辞‘小往大来’、‘大往小来’而见之，而夫子《彖传》所以发明卦义者，于是为多，顾《易》中一大节目也。”

由《易传》上述论论最终诱发出了包括虞翻卦变说在内的后世易学中的系统完整的卦变思想。后世易学系统完整的卦变思想产生之后，持有卦变的诠释视角的易学家，就是从卦变说的角度切入解读《易传》的上述论论的。

西汉后半叶起，以作为周易虞氏学最重要的学术资源的孟喜易学的建立为标志，两汉易学全面进入到一个卦气说易学的时代。卦气说的学理氛围，几乎笼罩了所有的易学家派；卦气说的学理，几乎成了一切家派易学的学理根基，易学彻然朗显出了它的卦气说的鲜明学术品格。在此卦气说的学理氛围的笼罩下，首先明确触及到卦之变化这一学术领域的，要数焦贛。

传世的《焦氏易林》，基本上可视为焦贛本人所撰写的著作。就是在这部著作中，焦贛具体触及到了卦之变化这一学术领域。

《焦氏易林》给人的外观是，以一卦变63卦，加自身而为64卦，64卦互为本原而相生，64卦共可生出4096卦。一卦生出另外的63卦，则此一卦为本为原，而另外63卦乃由它所变来。古人每每据《焦氏易林》给人的这种外观，断言焦贛是在阐论卦之变。此方面的典型观点，如南宋朱熹《易

学启蒙·明蓍策第三》在分析利用大衍筮法行占，因筮得的动变之爻导致一卦可能变为 64 卦的情形时，曾说：“于是一卦可变六十四卦，而四千九十六卦在其中矣。”又说：“以一卦为主，而各具六十四卦，凡四千九十六卦，与焦贛《易林》合。”又如元代胡一桂《易学启蒙翼传·外篇·〈焦氏易林〉》称：“延寿卦变法，以一卦变为六十四卦，六十四卦通变四千九十六卦，而卦变之次，本之文王序卦，首乾、坤而终既、未济。”《四库全书》的编纂者同样也持类似观点。《四库全书·子部·术数类四·占卜之属》于《焦氏易林·提要》中即称：“其书以一卦变六十四，六十四卦之变共四千九十有六，各系以词，皆四言韵语。”

实际上，在《焦氏易林》一书中，焦贛并非在阐论卦变。《汉书·眭两夏侯京翼李传》载：“京房……治《易》，事梁人焦延寿。……其说长于灾变，分六十四卦更直日用事，以风雨寒温为候，各有占验。房用之尤精。”孟康注云：“分卦直日之法，一爻主一日，六十四卦为三百六十日。余四卦，震、离、兑、坎，为方伯监司之官。所以用震、兑、离、坎者，是二至二分用事之日，又是四时各专王之气。各卦主时，其占法，各以其日观其善恶也。”《汉书·儒林传》称：“京房受《易》梁人焦延寿。延寿云，尝从孟喜问《易》。会喜死，房以为延寿《易》即孟氏学。……至成帝时，刘向校书，考《易》说，以为诸易家皆祖田何、杨叔【元】、丁将军，大谊略同，唯京氏为异，党焦延寿独得隐士之说，托之孟氏，不相与同。”综合分析以上所列各项内容可见，焦贛确与孟喜之间存有密切关联。他实则将孟喜卦气说具体运用到了筮占之术。孟喜以震、离、兑、坎四正卦主四时、值 24 气，以四正卦之外的另 60 卦配月、值候、值日。焦贛在此基础上，以筮占的视野对孟喜的卦气说进行了改铸，创立了 64 卦值日的新筮占之术。此术，据上所引资料，系令孟喜卦气说中分配到诸月之中去的五卦值日，一卦六爻，各值六日，五卦共值 30 日，恰与一月两节气的时日大致相当；而在四时最显之象主要表征的二至二分到来之时，则令四正卦各值一日。包括四正卦在内的 64 卦所值之日既已确定，焦贛即以值日之卦为本卦，又以本卦所值之日内进行筮占所筮遇的卦称为本卦之卦。在本卦所值之日内进行筮占，筮遇的卦不外乎 64 种可能的情形，亦即不外乎筮遇 64 卦中的某一卦。于是以一个值日之卦为本卦，就可组成一个由它所统摄的 64 卦的整体系列；

64 个值日之卦，共可组成 64 种这样的 64 卦的整体系列。在某一本卦所值之日内行占，筮遇何卦，查阅《焦氏易林》中该本卦之所筮遇之卦的林辞，就可“判明”筮问事项的具体吉凶祸福情状了。因此，《焦氏易林》中，64 卦各卦所统摄的 64 卦的整体系列中，统摄 64 卦的整体系列的本卦，其与所统摄的另 63 卦间，并非卦变意义上的一为本卦、一为变卦的关系，由此可见，《焦氏易林》根本不存在一卦变 64 卦、64 卦变 4096 卦的问题，从卦之变的视角切入解读《焦氏易林》，在解读的开始就进入了严重的误区，所得结论的有效性如何，自然也就不言而喻了。西汉时期，与易学中的卦变思想的建立存有较为重要的实质性关系的，倒要数焦贛的门生京房的八宫说了。

焦贛将孟喜的卦气说引入筮占领域，推出了卦气说氛围下的以 64 卦值日的筮占体系与筮占之术。精于他的这一筮占体系与筮占之术的京房，又在此基础上，进一步显发了同样笼罩于卦气说的氛围之下的八宫纳甲说的筮占体系与筮占之术。在京房所显发的此一筮占体系与筮占之术，64 卦彼此之间，具有了真正意义上的一为本原、一为派生的卦变关系。传统易学乃至当代易学，虽多未从卦变说的角度切入理解京房的八宫 64 卦系列，但是，我们认为，京房的这一卦的系列，的确是一种与后世易学卦变思想相契合的独特系列，因而理应划入卦变说的范畴来进行认识。

在京房的八宫 64 卦系列中，八纯卦为本原之卦，其他 56 卦则由八纯卦所派生之卦。由一个本原之卦为首，统摄另外七卦，组成一宫，该本原之卦即称该宫的本宫卦。八个纯卦各领起一宫之八卦，于是就有了八宫 64 卦。每一宫中，本宫卦与另外七卦间的关系，就是一为本原、一为派生的卦变关系。

京房所构设的八宫 64 卦系列中卦与卦之间的这种本原与派生的关系，也为东汉之后注《易》之家借用来诠释《周易》经传。

对于京房所揭示的八宫 64 卦系列中卦与卦之间的这种本原与派生关系，虞翻必定也是熟谙的，但是他并没有吸纳借用来诠释《周易》经传。然而，此种卦与卦之间的本原与派生关系，必定深深刺激过虞翻的学术心灵，促发他在两汉宇宙论的哲学主潮下，以卦气说的易学视野，深入探究《周易》64 卦相关卦的来源问题，从而创立系统完整的卦变学说。

京房之后、虞翻之前，在两汉易学发展演变的过程中，具有明确的卦变

意识之醒觉，自觉进行卦变问题的较为系统的探讨的，主要有荀爽。荀爽一则从《易传》带有初步卦变意涵的论论中得到启发，再则又从京房八宫 64 卦系列中卦与卦之间的本原与派生关系那里受到启迪，在易学史上，首次明确提出了某些卦由何卦变来的卦变思想，成为虞翻卦变学说得以创立的直接学术资源。

荀爽的卦变思想，是从他所创立的“升降说”演化而来的。

包括“乾升坤降说”在内的荀爽的“升降说”，无须赘言。他的这一“升降说”，无疑是对《易传》“往来说”的深化和发展，他较为充分地展示了阴阳爻的一升一降给卦所带来的变化。在此基础上，荀爽最大限度地拓宽了他在阴阳爻升降问题上的视野，最终领悟到，一卦中的一爻，完全可以不受是否与另一爻具有相应关系的限制，完全可以不考虑当位的问题，而同其互作升降，而这样的阴阳爻一升一降的结果，就导致一卦变为另一卦。荀爽终于即此而自觉明确地推出了自己的一些较为成熟的卦变思想。

荀爽的卦变思想对虞翻影响甚大，虞翻的一些卦变识见直接就是取自于荀爽的。虞翻的某些卦变识见虽与荀爽略异，稍加比观即不难发现，也是透过略微改铸荀爽之说而来的；而且，就虞翻卦变说之总体言之，更是透过直接汲取荀爽卦变思想这一学术资源而最终创立完善起来的。^①

据今存荀爽《易注》，荀爽明确用卦变思想诠释《周易》经传的，主要有如下数例（总共涉及 19 卦）：

其一，一阳之卦。

见注者只有谦卦一卦。《谦卦·彖传》“天道下济而光明”荀注云：“乾来之坤，故‘下济’；阴去为离，阳来成坎，日月之象，故‘光明’也。”笔者以为，此言谦卦来自于乾坤相对待基础上的乾坤两卦九三爻之阳与六三爻之阴的一来一往。乾卦九三爻之阳来至坤卦三爻之位，相应地，坤卦六三爻之阴往至乾卦三爻之位，坤卦遂变而为谦卦，乾卦则遂变而为履卦。所成谦卦的二至四爻互体为坎，所成履卦的二至四爻互体为离，坎月而离日。荀爽之意，“下济”非谓乾阳爻位之下降，乾阳符示天之阳气，坤阴符示地之阴气，乾阳来至坤阴之中，本身就意味着乾阳抑或天之阳气的下降。古往今

① 以下凡引荀爽、虞翻《易注》，皆见李道平《周易集解纂疏》，中华书局 1994 年版。

来其他诠释，笔者以为不确，篇幅所限，不再辨析。

一阴之卦未见注。

其二，二阳之卦或四阴之卦。

见注者有：屯卦，蒙卦，坎卦，晋卦，蹇卦，解卦以及萃卦，总共七卦。

《屯卦·彖传》荀注云：“此本坎卦也。”谓坎卦初、二两爻互作升降而成屯卦。《蒙卦·彖传》荀注云：“此本艮卦也。”谓艮卦二、三两爻互作升降而成蒙卦。此两卦有违其乾阳坤阴升降的卦变成例。

《坎卦·彖传》“行险而不失其信”荀注云：“谓阳来为险而不失中，中称‘信’也。”此盖言，坎卦来自于乾坤相对待基础上的乾卦二五两爻之阳与坤卦二五两爻之阴的一来一往。乾卦二五两爻之阳往至坤卦二五两爻之位，相应地，坤卦二五两爻之阴来至乾卦二五两爻之位，坤卦遂变而为坎卦。

《晋卦·彖传》“是以康侯用锡马蕃庶”荀注云：“阴进居五，处用事之位。”此盖言晋卦来自于观卦，观卦六四爻之阴升居五爻之位，相应地，九五爻之阳退居四爻之位，晋卦遂成。

《蹇卦·彖传》“‘利西南’，往得中也”荀注云：“‘西南’谓坤。乾动往居坤五，故‘得中也’。”此盖言，蹇卦来自于乾坤相对待基础上的乾卦三五两爻之阳与坤卦三五两爻之阴的一来一往。乾卦三五两爻之阳，分别来至坤卦三五两爻之位，相应地，坤卦三五两爻之阴，分别往至乾卦三五两爻之位，坤卦遂变而为蹇卦。

《解卦·彖传》“‘利西南’，往得众也”荀注云：“乾动之坤而得众，西南，众之象也。”此盖言，解卦来自于乾坤相对待基础上的乾卦二四两爻之阳与坤卦二四两爻之阴的一来一往。乾卦二四两爻之阳，分别来至坤卦二四两爻之位，相应地，坤卦二四两爻之阴，分别往至乾卦二四两爻之位，坤卦遂变而为解卦。

《萃卦》上六爻《小象传》“‘赍资涕洟’，未安上也”荀注云：“此本否卦。上九阳爻见灭迁移，以喻夏桀、殷纣。以上六阴爻代之，若夏之后封东娄公于杞，殷之后封微子于宋，去其骨肉，臣服异姓，受人封土，未安居位，故曰‘赍资涕洟，未安上也’。”此言萃卦来自于否卦，否卦上爻之阳

发生动变，由阳爻变为阴爻，萃卦遂成。这实属卦变说中的一种违背卦变成例的“特例”。因为依照成例，萃卦可由观卦变来，观卦四爻之阴与上爻之阳互易其位，萃卦即成。虞翻《易注》中，这种违背卦变成例的现象，可谓在在可见，荀爽可谓开此等违例现象之先河。

其三，二阴之卦或四阳之卦。

见注者只有讼卦一卦。《讼卦》卦辞“讼：有孚”荀注云：“阳来居二而孚于初，故曰‘讼：有孚’也。”同卦《彖传》“‘不利涉大川’，入于渊也”荀注又云：“阳来居二，坎在下为‘渊’。”此盖言讼卦来自于遁卦，遁卦三爻之阳来至二爻之位，相应地，二爻之阴则往至三爻之位，讼卦遂成。

其四，三阳之卦。

见注者有：贲卦，恒卦，损卦，井卦，既济卦，总共五卦，皆言来自于泰卦。

《贲卦·彖传》“‘贲：亨’，柔来而文刚，故‘亨’。分刚上而文柔，故‘小利有攸往’”荀注云：“此本泰卦。谓阴从上来，居乾之中，文饰刚道，交于中和，故‘亨’也。分乾之二，居坤之上，上饰柔道，兼据二阴，故‘小利有攸往’矣。”此言贲卦由泰卦上体坤之上爻之阴与下体乾之二爻之阳一来一往、一降一升所成。

《恒卦·彖传》“‘利有攸往’，终则有始也”荀注云：“谓乾气下终，始复升上居四也；坤气上终，始复降下居初者也。”此言恒卦由泰卦下体乾之初爻之阳升居四爻之位，上体坤之上爻之阴降居初爻之位，上体坤之四爻、五爻之阴，依次升居五爻、上爻之位所成。泰卦本由乾阳之气下降、坤阴之气上升所成。“乾气下终”，即谓在形成泰卦的过程中，乾阳之气的下降，终结于初爻之位；“坤气上终”，即谓在形成泰卦的过程中，坤阴之气的上升，终结于上爻之位。乾阳之气与坤阴之气彼此降而复升，升而复降。乾阳之气降、坤阴之气升而形成泰卦；乾阳之气降而复升，坤阴之气升而复降，又形成恒卦。

《损卦·彖传》“‘损’而‘有孚’”荀注云：“谓损乾之三居上孚二阴也。”此言损卦由减损泰卦下体乾之三爻之阳，使居上体坤之上爻之位，相应地，坤卦上爻之阴则降居三爻之位所成。

《井卦》卦辞“往来井井”荀注云：“此本泰卦。阳往居五，得坎为井；

阴来在下，亦为井，故曰‘往来井井’也。”此言井卦由泰卦初爻之阳与五爻之阴一往一来、一升一降所成。

《既济卦·彖传》“‘既济：亨’，小者亨也”荀注云：“天地既交，阳升阴降，故‘小者亨也’。”此言既济卦由泰卦下体乾之二爻之阳与上体坤之五爻之阴一升一降所成。“天地既交”，即谓乾天之气业已下降，坤地之气业已上升，而形成泰卦。“阳升阴降”，则谓在泰卦形成之后，属于乾天的泰卦二爻之阳，与属于坤地的五爻之阴，彼此一升一降。

其五，三阴之卦。

见注者有：咸卦，困卦，旅卦，涣卦，未济卦，总共也是五卦，皆言来自于否卦。

《咸卦·彖传》“天地感，而万物化生”荀注云：“乾下感坤，故万物化生于山泽。”此言咸卦由否卦上体乾天之上爻之阳，降于下体坤地之三爻之位，与坤地相互交感所成。下体坤地的三爻之阴，相应地，则升至上爻之位。此一上爻之阳与三爻之阴的一降一升、相互交感，形成艮山（咸卦的上体之象）、兑泽（咸卦的下体之象），万物得以化生于山泽。

《困卦·彖传》“险以说”荀注云：“此本否卦。阳降为险，阴升为说也。”困卦下体为坎，坎卦的卦德为险；上体为兑，兑卦的卦德为说。说通悦。此言困卦由否卦上爻之阳与二爻之阴一降一升所成。

《旅卦》卦辞“小亨”荀注云：“谓阴升居五，与阳通者也。”此言旅卦由否卦三爻之阴升居五爻之位，相应地，五爻之阳则降居三爻之位，阴阳得以相互交通所成。

《涣卦·彖传》“‘王假有庙’，王乃在中也”荀注云：“谓阳来居二，在坤之中，为立庙。”此言涣卦由否卦上体乾之四爻之阳，来至下体坤之二爻之位，相应地，下体坤之二爻之阴，则往至四爻之位所成。

《未济卦·彖传》“‘未济：亨’，柔得中也”荀注云：“柔上居五，与阳合同，故‘亨’也。”此言未济卦由否卦二爻之阴柔升居五爻之位，相应地，五爻之阳刚则降居二爻之位，阳刚阴柔相互交感合同所成。

见于李鼎祚《周易集解》中的荀爽的卦变识见，主要有以上这些。透过以上19卦例，我们不难发现，荀爽的卦变思想所凸显的，主要是一种乾坤相对待基础上的乾阳坤阴一升一降、一来一往、相互交感合同以生成诸卦

的理路。难怪清儒张惠言《周易荀氏九家义·卦变》称：“盖荀言卦变与虞氏略同，而消息之义则异。荀惟以乾坤为消息，而以泰否为升降。……泰否，乾坤也，故成卦独多。……则知卦变之例，皆升降以求，六十四卦，皆得通之矣。”这与荀爽所领悟到的乾坤为《易》之门户、乾坤两卦而外的各卦的诸爻皆本于乾而成于坤的道理，是完全契合的。正是在吸纳并创造性地改铸、完善和提升荀爽上述卦变思想、卦变识见与理路的基础上，虞翻首次在易学史上推出了较为完备的卦变学说。

二、消息卦生杂卦

虞翻是在卦气说的基本学术视野下，吸纳、改铸、完善和提升荀爽的卦变思想、卦变识见与理路，从而推出其较为完备的卦变学说的。

虞翻所推出的较为完备的卦变学说，主要内容有二：一为消息卦生杂卦之说，一为乾父坤母生六子之说。此处先言其一。

作为孟喜易学三传的京氏易学的创立者京房，曾称孟喜卦气说中分配到诸月之中去的辟卦为消息卦，并将 12 个消息卦归为太阴与太阳两大类，又称分配到诸月之中去的其他诸卦为杂卦，并将诸杂卦归为少阴与少阳两大类。在他看来，12 消息卦所蕴示的是 12 个月各月的光明正气，杂卦所蕴示的则是各月的蒙暗偏邪不正之气，因而称其为“蒙气”：《汉书·眭两夏侯京翼李传》载，京房于汉元帝建昭二年（公元前 37 年）上奉事云：“辛酉以来，蒙气衰去，太阳精明，臣独欣然，以为陛下有所定也。然少阴倍力而乘消息，臣疑陛下虽行此道，犹不得如意，臣窃悼惧。”孟康注云：“房以消息卦为辟；辟，君也。息卦曰太阳，消卦曰太阴；其余卦曰少阴、少阳，谓臣下也。”后京房又上奉事道：“乃丙戌小雨，丁亥蒙气去，然少阴并力而乘消息，戊子益甚，到五十分，蒙气复起。此陛下欲正消息，杂卦之党并力而争，消息之气不胜。”在此基础上，后人遂习惯上称 12 辟卦之外的其他 52 卦为杂卦，取其阴阳爻交杂错排而无序之义。在虞翻看来，12 消息卦表征并符示着年复一年 12 个月阴阳二气的基本消息情状，12 消息卦之外的诸杂卦，究极而言，就是由消息卦变来的。

对于虞翻的这一“消息卦生杂卦”之说，明末清初大儒黄宗羲在前人

研究的基础上，曾专门作过一番系统总结和评判，其说盖大致与虞意相契。黄氏的总结和评判，见于所撰《易学象数论》卷二《卦变二》：“古之言卦变者，莫备于虞仲翔，后人不过踵事增华耳。一阴、一阳之卦各六，皆自复、姤而变；二阴、二阳之卦各九，皆自临、遁而变；三阴、三阳之卦各十，皆自否、泰而变；四阴、四阳之卦各九，皆自大壮、观而变。中孚、小过为变例之卦，乾、坤为生卦之原，皆不在数中。其法：以两爻相易，主变之卦，动者止一爻。四阴、四阳，即二阴、二阳之卦也，其变不收于临、遁之下者，以用临、遁生卦，则主变者，须二爻皆动，而后余卦可尽，不得不别起观、壮（大壮）。有四阴、四阳，而不用五阴、五阳之夬、剥者，以五阴、五阳之卦，已尽于姤、复，无所俟乎此也。中孚、小过为变例之卦，何也？中孚从二阴之卦，则遁之二阴皆易位；从四阳之卦，则大壮三、四一时俱上。小过从二阳之卦，则临之二阳皆易位；从四阴之卦，则观三、四一时俱上。所谓主变之卦以一爻升降者，至此而穷，故变例也。犹反对之卦，至乾、坤、坎、离、颐、大过、中孚、小过而亦穷也。虞氏之卦变，脉络分明如此，当时所著《周易注》、《周易集林》今既不传，其见于李鼎祚《易解》（按，即《周易集解》）中者，语焉不详。……然四阴、四阳与二阴、二阳，毕竟相错，不能不有重出之卦。此八卦者（黄氏自注：重于大壮者，为大过、鼎、革、离；重于观者，为颐、屯、蒙、坎。），其主变，属之临、遁乎？属之大壮、观乎？抑兼属之乎？其说有时而穷也。以《彖传》证之，如《无妄》之‘刚自外来’（黄氏自注：遁之初、三相易，皆在内卦，非外来。），《晋》之‘柔进上行’（黄氏自注：观之四、五相易，皆在上卦。），《睽》之‘柔进上行’（黄氏自注：大壮三、上相易，柔为下行。），《蹇》之‘往得中’（黄氏自注：观三、上相易，不得为中。），皆不能合，此虞氏之短也。”

黄宗羲并在同卷《卦变三》中详细列出了虞翻的卦变图，称之为“古卦变图”。其详如下（序号为笔者所加）：

其一，一阴、一阳之卦各六，皆自复、姤而变：

复：师（初之二），谦（初之三），豫（初之四），比（初之五），剥卦（初之上）；

姤：同人（初之二），履（初之三），小畜（初之四），大有（初之

五)，夬（初之上）。

其二，二阴、二阳之卦各九，皆自临、遁而变：

临：升（初之三），解（初之四），坎（初之五），蒙（初之上），明夷（二之三），震（二之四），屯（二之五），颐（二之上）；

遁：无妄（初之三），家人（初之四），离（初之五），革（初之上），讼（二之三），巽（二之四），鼎（二之五），大过（二之上）。

其三，三阴、三阳之卦各十，皆自泰、否而变：

泰：恒（初之四），井（初之五），蛊（初之上），丰（二之四），既济（二之五），贲（二之上），归妹（三之四），节（三之五），损（三之上）；

否：益（初之四），噬嗑（初之五），随（初之上），涣（二之四），未济（二之五），困（二之上），渐（三之四），旅（三之五），咸（三之上）。

其四，四阴、四阳之卦各九，皆自大壮、观而变：

大壮：重大过（初之五），重鼎（初之上），重革（二之五），重离（二之上），兑（三之五），睽（三之上），需（四之五），大畜（四之上）；

观：重颐（初之五），重屯（初之上），重蒙（二之五），重坎（二之上），艮（三之五），蹇（三之上），晋（四之五），萃（四之上）。

其五，变例之卦二：

中孚，小过。

其六，凡变卦皆从乾坤来。

乾，坤。

从上可见，一阳之卦得名于复卦，复卦为息卦中的一阳之卦，其他一阳而五阴之卦，皆可视为由它变来，所以就被命名为一阳之卦；一阴之卦得名于姤卦，姤卦为消卦中的一阴之卦，其他一阴而五阳之卦，皆可视为由它变来，所以就被命名为一阴之卦。二阳之卦得名于临卦，临卦为息卦中的二阳之卦，其他相关二阳而四阴之卦，皆可视为由它变来，所以就被命名为二阳之卦；二阴之卦得名于遁卦，遁卦为消卦中的二阴之卦，其他相关二阴而四阳之卦，皆可视为由它变来，所以就被命名为二阴之卦。三阳之卦得名于泰卦，泰卦为息卦中的三阳之卦，其他三阳而三阴之卦，皆可视为由它变来，所以就被命名为三阳之卦；三阴之卦得名于否卦，否卦为消卦中的三阴之卦，其他三阴而三阳之卦，皆可视为由它变来，所以就被命名为三阴之卦。

如若仅从阴阳爻数量的多少观之，三阳之卦实即三阴之卦，但是，某些卦，即恒卦、井卦、蛊卦、丰卦、既济卦、贲卦、归妹卦、节卦以及损卦九卦，因为只能由息卦泰卦变来，所以就被定名以三阳之卦；某些卦，即益卦、噬嗑卦、随卦、涣卦、未济卦、困卦、渐卦、旅卦以及咸卦九卦，因为只能由消卦否卦变来，所以就被定名以三阴之卦。四阳之卦得名于大壮卦，大壮卦为息卦中的四阳之卦，其他相关四阳而二阴之卦，皆可视为由它变来，所以就被命名为四阳之卦；四阴之卦得名于观卦，观卦为消卦中的四阴之卦，其他相关四阴而二阳之卦，皆可视为由它变来，所以就被命名为四阴之卦。如若仅从阴阳爻数量的多少观之，四阳之卦实即二阴之卦，但是，由于一些卦既可视为由息卦中的大壮卦变来，又可视为由消卦中的遁卦变来，故而这些卦，即大过卦、鼎卦、革卦以及离卦四卦，既可称之为四阳之卦，又可称之为二阴之卦；而一些卦，即兑卦、睽卦、需卦以及大畜卦四卦，只能由息卦大壮卦变来，因之这些卦就只能被定名以四阳之卦，另一些卦，即无妄卦、家人卦、讼卦以及巽卦四卦，则只能由消卦遁卦变来，因之这些卦就只能被定名以二阴之卦。同理，四阴之卦实即二阳之卦，但是，由于一些卦既可视为由消卦中的观卦变来，又可视为由息卦中的临卦变来，故而这些卦，即颐卦、屯卦、蒙卦以及坎卦四卦，既可称之为四阴之卦，又可称之为二阳之卦；而一些卦，即艮卦、蹇卦、晋卦以及萃卦四卦，只能由消卦观卦变来，因之这些卦就只能被定名以四阴之卦，另一些卦，即升卦、解卦、明夷卦以及震卦四卦，则只能由息卦临卦变来，因之这些卦就只能被定名以二阳之卦。

“以两爻相易，主变之卦，动者止一爻”，是黄宗羲总结出的虞翻卦变说的一项基本规则。这也是黄宗羲在这一问题的研究方面，所作出的最大贡献。

大致而言（忽略变例的情形），荀爽卦变思想的终极理论基础是，乾坤为《易》之门户，诸卦之爻皆本于乾而成于坤；准此理论基础，再加上相关价值理念，引发出了“乾升坤降”、“阳升阴降”说；再由“乾升坤降”、“阳升阴降”说进一步引延开去，乾阳坤阴抑或阴与阳互有升降，卦变思想就最终开显出来了。由于诸卦之爻，究极言之，皆本于乾而成于坤，故而，阴与阳的互有升降，实即乾阳坤阴的互有升降。因此，荀爽的升降之论，最

终都可归结为乾阳坤阴的相互升降。乾阳坤阴的互有升降（涵括所有阴与阳的相互升降），导致了卦变，换言之，导致了卦变说意义上的卦的产生。我们不难看出，在荀爽的卦变思想中，凸显出的乃是乾阳一爻与坤阴一爻一升一降、交感合同以生卦之旨，至于是乾阳一爻先升、还是坤阴一爻先降，抑或是坤阴一爻先升、还是乾阳一爻先降，荀爽则没有细予阐论，因为实际上，在荀爽看来，只要是乾阳一爻与坤阴一爻相互升降交感合同以生卦，孰先升，孰先降，最终的结局都是一样的，因而具体阐论这种先后的问题意义不大，抑或无甚意义，由是他就没有细予阐论。

受启于荀爽的这种从阴阳爻升降的角度切入以探究卦之所自来的卦变说理路，虞翻亦从阴阳爻的升降探寻卦之所自来。与荀爽所不同的是，虞翻以明确的卦气说的视野，探究卦之所自来，认定生卦之卦为消息卦；至于荀爽，究极言之，他则主要从乾坤为《易》之门户、诸卦之爻皆本于乾而成于坤的识见出发，探究卦之所自来，认定诸卦皆由乾阳坤阴所生，因而，生卦之卦直可谓乾坤（生于泰否两卦的卦，实亦系生于乾坤，泰否两卦的上下体就是乾坤）。虞翻视消息卦有着明确而不容混淆的阴阳消息品性，息卦为阳息之卦，消卦为阴息之卦，息卦在生卦的过程中，阳爻先升，然后再以阳爻升居爻位上的阴爻之下降，与之相应和，消卦在生卦的过程中，阴爻先升，然后再以阴爻升居爻位上的阳爻的下降与之相应和；至于荀爽，如上所言，乾阳坤阴升降的孰先孰后，则不在他细予究论之范围。

黄宗羲所总结的“主变之卦，动者止一爻”，此“一爻”，就是生卦的息卦的阳爻，抑或消卦的阴爻。虞翻所言某爻之某一爻位，即谓生卦的息卦的某一阳爻，抑或生卦的消卦的某一阴爻，升居某一爻位。息卦的某一阳爻升居某一爻位，则不言可知，该阳爻升居之爻位上的阴爻，自然须相应地降居该阳爻原先所在的爻位；消卦的某一阴爻升居某一爻位，则不言可知，该阴爻升居之爻位上的阳爻，自然须相应地降居该阴爻原先所在的爻位。例如，豫卦是一阳之卦，依照虞翻的卦变成例，此卦当由息卦复卦变来，故而被列在一阳之息卦复卦所生卦之中，而称“初之四”。“初之四”，即谓作为生卦之本的一阳之息卦复卦，其初爻之阳，首先升居四爻之位；不言而喻，相应地，居于四爻之位上的阴爻，则降居该阳爻原先所在的初爻之位，以与该阳爻的上升之举相应和，豫卦遂成。再如，萃卦是四阴之卦，依照虞翻的

卦变成例，此卦当由消卦观卦变来，故而被列在四阴之消卦观卦所生卦之中，而称“四之上”。“四之上”，即谓作为生卦之本的四阴之消卦观卦，其四爻之阴，首先升居上爻之位；不言而喻，相应地，居于上爻之位上的阳爻，则降居该阴爻原先所在的四爻之位，萃卦遂成。

当然，依照虞翻的“消息卦生杂卦”的卦变说理路，不当出现消息卦生消息卦之例，因而，黄宗羲所总结的上述卦变图中，一阳之卦的消卦剥，其由“复初之上”所成一例，及一阴之卦的息卦夬，其由“姤初之上”所成一例，在虞翻那里，当是不存在的。

兹将黄氏所论，结合现存虞氏《易注》，对虞翻“消息卦生杂卦”的卦变思想作一番具体梳理。

其一，一阴、一阳之卦。

一阳之卦共计六卦，复卦、师卦、谦卦、豫卦、比卦、剥卦是也。属于杂卦的，是师卦、谦卦、豫卦、比卦四卦。就此四卦之所自来，见注者三，不见注者只有师卦一卦。

《谦卦》注云：“乾上九来之坤。……彭城蔡景君说：‘剥上来之三。’”此言谦卦来自于乾坤相对待基础上的乾卦上九爻之阳亢极生悔（《乾卦》上九爻辞称：“亢龙，有悔。”）之后，逼显出谦和之德，遂降居与其具有爻位上相应关系的坤卦三爻之位。此一诠释，受启于荀爽“乾来之坤”之论，内蕴则与荀爽有异。此一诠释，违背其当由“复初之三”的卦变成例。究其原因，我们不难发现，这完全是因依经立注、注不破经这一注经理念或原则在作怪。我们看到，此处虞翻为了执守此一依经立注、注不破经的注经理念或原则，为了迁就应和经中卦画所符示、文字所透显出的谦和之象之意，不惜违背了一阳之卦由复卦变来的卦变成例。其他卦之注中，这类违例的现象亦在在可见，原因亦大致同乎此。彭城蔡景君，不详。《四库全书》本《周易集解》以圆圈将蔡氏之说与虞氏的注文隔开，似蔡氏为与李鼎祚同时代之人。张惠言《周易虞氏义》则将蔡氏之说紧接虞氏注文之后，显然认定蔡氏所云为虞氏所引述，则蔡氏当属虞氏同时代或年辈长于虞氏之人，故而虞翻才尊称之为“君”。今从张惠言之见。蔡景君有此论，则截至虞翻所处的时代，明确谈论卦变的，已不止荀爽、虞翻二人，看来，卦变的理论，已经进入到为数并不过于少见的学者们的研究视阈之内。言“剥上来之

三”，则谓谦卦系由消卦剥卦变来，剥卦上爻之阳来至三爻之位，相应地，三爻之阴往至上爻之位，谦卦遂成。只是虞翻没有五阴之消卦和五阳之息卦生卦之例，所以他没有采纳蔡氏之说。

《豫卦》注云：“复初之四。”此注符合其卦变成例。

《比卦》注云：“师二上之五，得位，众阴顺从，比而辅之。”此言比卦由师卦而变，师卦二爻之阳与五爻之阴一升一降，互易其位，比卦遂成。此一诠释，也因执守依经立注、注不破经的注经理念或原则，为了诠释出经中卦画所符示、文字所透显出的亲比辅佐之象之意，而违背了其当由“复初之五”的卦变成例。且《师卦·彖传》云：“‘师’，众也；‘贞’，正也。能以众正，可以王矣。”虞翻注云：“坤为众。谓二失位，变之五为比，故‘能以众正’，乃‘可以王矣’。”则虞翻是通盘考虑了《比卦》、《师卦》两卦的经义，才作出上述违例之诠释的。

一阴之卦亦共计六卦，姤卦、同人卦、履卦、小畜卦、大有卦、夬卦是也。属于杂卦的，是同人卦、履卦、小畜卦、大有卦四卦。就此四卦之所自来，见注者二，履卦与小畜卦；不见注者亦二，同人卦与大有卦。

《履卦》注云：“谓变讼初为兑也。”此言履卦由讼卦而变，讼卦初爻之阴发生动变，使讼卦下体由坎卦变而为兑卦，履卦遂成。此一诠释，是在通盘考虑了《履卦》、《讼卦》两卦的经义后，才本着依经立注的理念，违背其当由“姤初之三”的卦变成例的。《履卦》九二爻之辞称：“履道坦坦，幽人贞吉。”该爻《小象传》称：“‘幽人贞吉’，中不自乱也。”虞翻注云：“讼时，二在坎狱中，故称‘幽人’”；“虽幽讼狱中，终辩得正，故‘不自乱’”。可见，在虞翻看来，履卦九二爻所符示的“幽人”，是因讼卦所符示的争讼之事而被囚禁起来的，故而他认为履卦当由讼卦而变。

《小畜卦》注云：“需上变为巽。”《小畜卦》卦辞称：“密云不雨，自我西郊。”该卦《彖传》称：“‘密云不雨’，尚往也；‘自我西郊’，施未行也。”《需卦·大象传》称：“云上于天，需。”虞翻在通盘考虑了此两卦所符示的上述象意之后，才作出了违背其当由“姤初之四”的卦变成例的诠释。

其二，二阴、二阳之卦。

二阳之卦共计九卦，临卦、升卦、解卦、坎卦、蒙卦、明夷卦、震卦、

屯卦、颐卦是也。除临卦而外的八个杂卦，对于其所自来，虞翻皆有明确的论说。

《升卦》注云：“临初之三。”此注符合其卦变成例。

《解卦》注云：“临初之四。”此注也符合其卦变成例，而异于荀爽。

《坎卦》注云：“乾二五之坤。于爻，观上之二。”此言从“乾父坤母生六子”（详后）的角度论之，坎卦由乾父的二五两爻之阳来至坤卦二五两爻之位所成。此一诠释同于荀爽。而从“消息卦生杂卦”的角度论之，坎卦又可分为由四阴之消卦观卦变来。观卦上爻之阳来至二爻之位，相应地，二爻之阴往至上爻之位，坎卦遂成。依照由消卦的阴阳消息品性而来的生卦规则，本应云“观二之上”，言“观上之二”，则与之微异。“于爻”，即谓从爻的升降、往来的角度立言。坎卦可由二阳之息卦临卦变来之说，亦即“临初之五”之说，此处则未提及。

《蒙卦》注云：“艮三之二。”此一诠释同于荀爽。艮卦表征少男，有童蒙之象。盖为了诠释出蒙卦所符示的蒙昧、童蒙之象之所自来，所以虞翻本着依经立注、注不破经的原则，采纳了荀爽的成说，而违背了其当由“临初之二”抑或“观二之五”的卦变成例。

《明夷卦》注云：“临二之三。”此注符合其卦变成例。

《震卦》注云：“临二之四。”此注亦符合其卦变成例。

《屯卦》注云：“坎二之初，刚柔交震。”此一诠释同于荀爽。《屯卦·彖传》称：“刚柔始交而难生。”《彖传》之意，屯卦的下卦震卦，是乾刚与坤柔初次交感的产物；震卦产生后，遇到了屯卦的上卦坎卦，坎卦符示险难之象，是则“刚柔始交而难生”矣。虞翻注云：“乾刚、坤柔，坎二交初，故‘始交’；确乎难拔，故‘难生’也。”虞翻之意，乾刚坤柔相互交感而产生坎卦（乾二五之坤而生坎），坎卦的阳刚之爻属于乾刚，坎卦的阴柔之爻属于坤柔，坎卦二爻之阳刚来至初爻之位，与初爻之阴柔互易其位而相互交感，是则意味着乾刚坤柔之始交（交于初，故曰始交），阳刚来至初爻之位，与乾卦的初爻之阳无异，《乾卦》初九爻《文言传》曾称“确乎其不可拔，‘潜龙’也”，是则“难生”矣。就是为了契合《屯卦》卦画所符示、文字所透显出的上述象意，虞翻遂违背其当由“临二之五”抑或“观初之上”的卦变成例，而采纳了荀爽之说。

《颐卦》注云：“晋四之初。……反覆不衰，与乾、坤、坎、离、大过、小过、中孚同义，故不从临、观四阴、二阳之例。或以临二之上，兑为口，故有口实也。”虞翻指出，颐卦与乾、坤、坎、离、大过、小过、中孚七卦相似，都是“反覆不衰”之卦。所谓“反覆不衰”，亦即此八卦六爻全然倒转之后，仍然是它们本身。正是因此之故，虞翻认为，颐卦不当与其他卦一样，遵循一般的卦变成例，而由“临二之上”抑或“观初之五”变来。但《颐卦》卦辞中有“自求口实”之语，因此，他又对自己的此一识见不十分肯定，又以“或曰”的口气，透过临卦下体兑口之象，诠释“口实”，故而下文云：“或以临兑为口。”至于为何选择颐卦由晋卦而变，观虞翻《颐卦注》可知，其因有二：一是《颐卦》初九爻辞称：“舍尔灵龟，观我朵颐，凶。”虞翻注云：“晋离为龟。四之初，故‘舍尔灵龟’。……谓四失离入坤，远应，多惧，故‘凶’矣。”虞翻认为，颐卦的灵龟之象来自于晋卦的上卦离，离卦符示龟之象。今晋卦四爻之阳来至初爻之位，离龟之象毁坏，是则“舍尔灵龟”矣。《系辞下传》云：“四多惧。”言四爻之位是多惧之位，是则晋卦四爻之阳有多惧之象。晋卦四爻之阳与初爻之阴爻性相反而相互应和，今两爻互易其位而成颐卦后，仍相互应和，但二者毕竟相隔较远，是则颐卦初爻之阳“远应”矣。“多惧”、“远应”，是则“凶”矣。二是《颐卦》六四爻辞云：“颠颐。”虞翻注云：“晋四之初，……故‘颠颐’。”他认为，晋卦四爻之阳降居初爻之位，是则颠而倒也，“颠颐”之象即由此而来。

二阴之卦也共计九卦，遁卦、无妄卦、家人卦、离卦、革卦、讼卦、巽卦、鼎卦、大过卦是也。除遁卦而外的八个杂卦，对于其所自来，虞翻亦皆有明确的论说。

《无妄卦》卦辞“无妄：元亨。”注云：“遁上之初。此所谓四阳、二阴，非大壮则遁来也。刚来交初，体乾，故‘元亨’。”“此所谓四阳、二阴，非大壮则遁来也”，是在开示其卦变成例，言四阳之卦抑或二阴之卦，要么由大壮卦而变，要么由遁卦而变。无妄卦即可视为二阴之卦，而由遁卦变来。依照其卦变成例，无妄卦本应由“遁初之三”而来，今云“遁上之初”，则稍违其例。“遁上之初”，谓遁卦的上爻之阳降居初爻之位，其他诸爻则依次递升一位，二爻成三爻，三爻成四爻，四爻成五爻，五爻成上爻，

无妄卦遂成。之所以要稍违其例，就是为了诠释出“元亨”之象之意。虞翻认为，遁卦两爻互易其位，阴阳相互交感，是则“亨”矣。但卦辞中称“元亨”，此一“元亨”之象之意，则来自于乾卦。遁卦降居初爻之位的上爻之阳，属于遁卦上体乾，其降居下，所以才有“元亨”之象之意。

《家人卦》注云：“遁初之四也。”此注符合其卦变成例。

《离卦》注云：“坤二五之乾。……于爻，遁初之五。”此一诠释，类乎对坎卦的诠释，也是采取了两种诠释视角。从“乾父坤母生六子”的角度论之，离卦来自于坤母二五两爻之阴往至乾父二五两爻之位，因为如此乾卦即变而为离卦。而从“消息卦生杂卦”的角度论之，则离卦或由“遁初之五”而来，或由“大壮二之上”而来，此处则仅提“遁初之五”一说。

《革卦》注云：“遁上之初。”此所云“遁上之初”，即谓遁卦上爻之阳与初爻之阴互易其位，而与《无妄卦》注之“遁上之初”意涵不同。本应云“遁初之上”，言“遁上之初”，则与之微异。另外，革卦不仅可被视为二阴之卦，而且也可被视为四阳之卦。革卦之由四阳之息卦大壮卦“二之五”变来一说，此处则未提及。

《讼卦》注云：“遁三之二也。”本应云“遁二之三”，言“遁三之二”则与之微异。此注基本符合其卦变成例，而又同于荀爽。

《巽卦》注云：“遁二之四。”此注符合其卦变成例。

《鼎卦》注云：“大壮上之初。”鼎卦既可被视为四阳之卦，而由四阳之息卦大壮卦“初之上”变来；又可被视为二阴之卦，而由二阴之消卦遁卦“二之五”变来。此处则仅提及一说。本应云“大壮初之上”，言“大壮上之初”，则与之微异。

《大过卦》注云：“大壮五之初。或兑三之初。”大过卦既可被视为四阳之卦，而由四阳之息卦大壮卦“初之五”变来；又可被视为二阴之卦，而由二阴之消卦遁卦“二之上”变来。此处则仅提及一说。本应云“大壮初之五”，云“大壮五之初”则与之微异。云“兑三之初”，则谓大过卦亦可由兑卦三爻之阴与初爻之阳互易其位变来。另外，《系辞下传》云：“后世圣人易之以棺槨，盖取诸大过。”因为出现了“易之”之语，虞翻认为，这是圣人在开示上下象易这一象数义例，因而，此处的大过卦，当依上下象易义例变来。上下象易，即一别卦的上下两卦互易其位，使原在上者现居下，

原居下者现在上，于是一卦就变而为另一卦。虞翻注云：“中孚上下象易也。”即言大过卦由中孚卦下卦的兑卦与上卦的巽卦互易其位而成。这又一次明显体现了其依经立注、注不破经的注经理念或原则。

综上，二阴之卦与二阳之卦的16个杂卦，其注合于二阴、二阳的卦变成例的，有升卦、解卦、明夷卦、震卦、家人卦、离卦、革卦、讼卦、巽卦九卦；稍变此一成例的，有无妄卦一卦；违于或不从此一卦变成例的，有蒙卦、屯卦、颐卦三卦；被视为四阴之卦或四阳之卦而从四阴之卦或四阳之卦的卦变成例的，有坎卦、鼎卦、大过卦三卦。此外，坎卦与离卦之所自来两说并存，大过卦之所自来则三说并存。

其三，三阴、三阳之卦。

三阳之卦共计十卦，泰卦、恒卦、井卦、蛊卦、丰卦、既济卦、贲卦、归妹卦、节卦、损卦是也。除泰卦而外的九个杂卦，对于其所自来，虞翻皆有明确的论说。

《恒卦》注云：“乾初之坤四。”此所云乾坤，分别指泰卦的下卦与上卦。“乾初之坤四”，犹言“泰初之四”。此注符合其卦变成例，而稍异于荀爽之说。

《井卦》注云：“泰初之五也。”此注符合其卦变成例，又同于荀爽。

《蛊卦》注云：“泰初之上。”此注符合其卦变成例。

《丰卦》注云：“此卦三阴三阳之例，当从泰二之四。而丰三从噬嗑上来之三，折四于坎狱中而成丰，故‘君子以折狱致刑’。……《噬嗑》所谓‘利用狱’者，此卦之谓也。”此言作为三阳之卦的丰卦，本当由“泰二之四”变来，但因《丰卦·大象传》称“君子以折狱致刑”，开示丰卦蕴示“折狱致刑”之象，而此象只能由噬嗑卦上爻之阳与三爻之阴互易其位显现出来。两爻互易其位，将噬嗑卦三至五爻互体所成的坎狱之象折毁，形成丰卦，是则“折狱致刑”矣。虞翻并进一步指出，《噬嗑卦》卦辞之“利用狱”，说的就是此一由噬嗑卦变为丰卦的过程中所透显出来的“折狱致刑”之象。因此，他注《噬嗑卦》卦辞时云：“上当之三，蔽四成丰，‘折狱致刑’，故‘利用狱’。”这又是一执守依经立注、注不破经的注经理念或原则，而违背其卦变成例的一例。

《既济卦》注云：“泰五之二。”本当云“泰二之五”，言“泰五之二”，

则与之微异。此注符合其卦变成例，又同于荀爽。

《贲卦》注云：“泰上之乾二，乾二之坤上。”此所云乾坤，亦指泰卦的上下卦。犹言“泰二之上”。此注符合其卦变成例，亦同于荀爽。

《归妹卦》注云：“泰三之四。”此注符合其卦变成例。

《节卦》注云：“泰三之五。”此注也符合其卦变成例。

《损卦》注云：“泰初之上。”此所云“泰初之上”，谓泰卦初爻之阳升居上爻之位，其他诸爻则依序递降一位，即二爻成初爻，三爻成二爻，四爻成三爻，五爻成四爻，上爻成五爻，损卦遂成。因之与《蛊卦》注之“泰初之上”意涵不同。本当云“泰三之上”，但为了诠释出《损卦·彖传》所开示的“损下益上”之象之意，所以又稍违其例，而又与荀爽略异。

三阴之卦亦共计十卦，否卦、益卦、噬嗑卦、随卦、涣卦、未济卦、困卦、渐卦、旅卦、咸卦是也。对于否卦而外的九个杂卦之所自来，虞翻同样都有明确的论说。

《益卦》注云：“否上之初也。”此所云“否上之初”，类乎《无妄卦》注之“遁上之初”，而异于后面将提及的《随卦》注之“否上之初”，谓否卦上爻之阳降居初爻之位，其他诸爻则依序递升一位，二爻成三爻，三爻成四爻，四爻成五爻，五爻成上爻，益卦遂成。本当云“否初之四”，但为了诠释出《益卦·彖传》所开示的“损上益下”之象之意，所以虞翻又稍违其例。另外，《系辞上传》“备物致用，立成器以为天下利，莫大乎圣人”虞注，暨《系辞下传》“斲木为耜，揉木为耒，耒耨之利，盖取诸益”虞注，并云“否四之初”而成益卦。此则基本符合其卦变成例，因本当云“否初之四”。

《噬嗑卦》注云：“否五之坤初，坤初之五。”此所云乾坤，仍指否卦的上下卦。犹言“否初之五”。此注符合其卦变成例。

《随卦》注云：“否上之初。”此所云“否上之初”，谓否卦上爻之阳与初爻之阴互易其位，而异于上所提及的《益卦》注之“否上之初”。本当云“否初之上”，言“否上之初”，则与之微异。此注基本符合其卦变成例。之所以言“否上之初”，是因《随卦·彖传》有“刚来而下柔”一语，属于否卦上体乾刚的上爻之阳，来至初爻之位，居于属于否卦下体坤柔的二、三两爻之下，是则“刚来而下柔”矣。

《涣卦》注云：“否四之二。”本当云“否二之四”，言“否四之二”，则与之微异。此注基本符合其卦变成例，而又同于荀爽。

《未济卦》注云：“否二之五也。”此注符合其卦变成例，而又同于荀爽。

《困卦》注云：“否二之上。”此注也符合其卦变成例，而又同于荀爽。而在诠释《系辞下传》推阐《困卦》六三爻辞之文“非所困而困焉，名必辱”时，虞翻又称：“困本咸。”此言困卦又由咸卦变来，咸卦三爻之阳与二爻之阴互易其位，困卦遂成。此又系因为诠释出“非所困而困焉，名必辱”之象之意，而违背其卦变成例。

《渐卦》注云：“否三之四。”此注符合其卦变成例。

《旅卦》卦辞注云：“贲初之四。否三之五，非乾坤往来也，与噬嗑之丰同义。”该卦《大象传》“君子以明慎用刑，而不留狱”注云：“坎为狱。贲初之四，狱象不见，故‘以明慎用刑，而不留狱’。与《丰》‘折狱’同义者也。”虞翻之意，依照卦变成例，旅卦当由“否三之五”变来，“否三之五”，即意味着乾阳坤阴的一往一来，因为否卦的三爻之阴属于下卦坤，五爻之阳属于上卦乾；但是《旅卦》有“明慎用刑，而不留狱”之象之意，此一象意，只能透过贲卦初爻之阳与四爻之阴互易其位而形成旅卦的过程显现出来，因为贲卦二至四爻互体坎狱之象，初爻之阳与四爻之阴互易其位而成旅卦后，坎狱之象折毁不见，是则“明慎用刑，而不留狱”也，因此虞翻认为旅卦当由贲卦变来。他并指出，这与透过噬嗑卦变为丰卦的过程显现出《丰卦》的“折狱致刑”之象之意无甚二致。此注违背其卦变成例，而又否定了荀爽之说。

《咸卦》注云：“坤三之上成女，乾上之三成男。”此所云乾坤，仍系指否卦的上下卦。犹言“否三之上”而成咸卦上卦兑女之象与下卦艮男之象。此注符合其卦变成例，而又同于荀爽。

综上，三阴之卦与三阳之卦的18个杂卦，其注合于卦变成例的，有恒卦、井卦、蛊卦、既济卦、贲卦、归妹卦、节卦、噬嗑卦、随卦、涣卦、未济卦、困卦、渐卦、咸卦14卦，另，《系辞传》之《益卦》注，亦合于卦变成例；稍变此一成例的，有损卦、益卦两卦；违于此或不从此一卦变成例的，有丰卦、旅卦两卦；卦之所自来两说并存的，有益卦、困卦两卦。

其四，四阴、四阳之卦。

四阳之卦共计九卦，大壮卦、大过卦、鼎卦、革卦、离卦、兑卦、睽卦、需卦、大畜卦是也。大壮卦而外的八个杂卦，对于其所自来，除大过卦、鼎卦、革卦、离卦四卦已见上揭二阴卦之例外，其余四卦，虞翻分别诠释道：

《兑卦》注云：“大壮五之三也。”本当云“大壮三之五”，言“大壮五之三”，则与之微异。此注基本符合其卦变成例。

《睽卦》注云：“大壮上之三。在《系》盖取无妄二之五也。”《系》谓《系辞下传》。《系辞下传》“弦木为弧，剡木为矢，弧矢之利，以威天下，盖取诸睽”注云：“无妄五之二也。”虞翻之意，依照卦变成例，睽卦当由“大壮上之三”变来，而据《系辞传》之诠释并详观本卦所涵蕴的象意可知，本卦亦由“无妄二之五”变来。“大壮上之三”，本当云“大壮三之上”。

《需卦》注云：“大壮四之五。”此注符合其卦变成例。

《大畜卦》注云：“大壮初之上。”此所云“大壮初之上”，系指大壮卦的初爻之阳升居上爻之位，其他诸爻则依序递降一位，即二爻成初爻，三爻成二爻，四爻成三爻，五爻成四爻，上爻成五爻，大畜卦遂成。《大畜卦·彖传》云：“其德刚上而尚贤。”本当云“大壮四之上”，但是为了诠释出“刚上而尚贤”之象之意，虞翻又稍违其卦变成例。

四阴之卦也共计九卦，观卦、颐卦、屯卦、蒙卦、坎卦、艮卦、蹇卦、晋卦、萃卦是也。观卦而外的八个杂卦，对于其所自来，除颐卦、屯卦、蒙卦、坎卦四卦已见上揭四阴卦之例外，其余四卦，虞翻分别诠释道：

《艮卦》注云：“观五之三也。”本当云“观三之五”，言“观五之三”，则与之微异。此注基本符合其卦变成例。

《蹇卦》注云：“观上反三也。”“反”即返。“观上反三”，本当云“观三之上”。此注亦基本符合其卦变成例，而不同于荀爽。

《晋卦》注云：“观四之五。”此注符合其卦变成例，而又同于荀爽。

《萃卦》注云：“观上之四也。”本当云“观四之上”，言“观上之四”，则与之微异。此注符合其卦变成例，而异于荀爽。

综上，并结合前揭二阴之卦、二阳之卦条下之注可知，四阴之卦与四阳

之卦的16个杂卦，其注合于四阴之卦与四阳之卦的卦变成例的，有大过卦、鼎卦、兑卦、睽卦、需卦、坎卦、艮卦、蹇卦、晋卦、萃卦十卦；稍变此一成例的，有大畜卦一卦；违于或不从此一卦变成例的，有革卦（已从二阴卦之例而自遁卦来）、离卦（也已从二阴卦之例而自遁卦来）、颐卦、屯卦、蒙卦五卦；而卦所自来，两说并存的，有离卦、睽卦以及坎卦三卦，三说并存的，则有大过卦一卦。

其五，变例之卦。

从上可见，虞翻论“消息卦生杂卦”的卦变，共提揭了以上四大类、八小类卦变成例。但乾坤而外的消息卦，尚有五阳之息卦夬卦与五阴之消卦剥卦。前面被称为一阳之卦的师卦、豫卦、谦卦、比卦四卦，亦可被称为五阴之卦，而由剥卦变来：剥卦“二之上”亦成师卦，“三之上”亦成谦卦，“四之上”亦成豫卦，“五之上”亦成比卦（“初之上”则成复卦）。前面被称为一阴之卦的同人卦、履卦、小畜卦、大有卦四卦，亦可被称为五阳之卦，而由夬卦变来：夬卦“二之上”亦成同人卦，“三之上”亦成履卦，“四之上”亦成小畜卦，“五之上”亦成大有卦（“初之上”则成姤卦）。只是虞翻并没有采用消息卦剥卦与夬卦成卦之例。黄宗羲指出：“不用五阴、五阳之夬、剥者，以五阴、五阳之卦，已尽于姤、复，无所俟乎此也。”

依照黄宗羲所揭示的“以两爻相易，主变之卦，动者止一爻”的虞氏卦变基本规则，诸杂卦大致皆可置于上揭四大类、八小类卦变成例的某一类或某两类之下，不能置者，只有中孚卦与小过卦两卦，是所谓“变例之卦”矣。

中孚卦四阳而二阴，但是，它既不可被视为四阳之卦而从大壮卦变来，也不可被视为二阴之卦而从遁卦变来。因为如从大壮卦而变，则需大壮卦三、四两爻之阳同时并进，而与五、上两爻之阴互易其位；如从遁卦而变，则需遁卦初、二两爻之阴同时并进，而与三、四两爻之阳互易其位。此正前及黄宗羲所谓“中孚从二阴之卦，则遁之二阴皆易位；从四阳之卦，则大壮三、四一时俱上。”两种情形下，皆有违于“以两爻相易，主变之卦，动者止一爻”的卦变基本规则。

同样，小过卦四阴而二阳，但是，它既不可被视为四阴之卦而从观卦变来，也不可被视为二阳之卦而从临卦变来。因为如从观卦而变，则需观卦

三、四两爻之阴同时并进，而与五、上两爻之阳互易其位；如从临卦而变，则需临卦初、二两爻之阳同时并进，而与三、四两爻之阴互易其位。此正前及黄宗羲所谓“小过从二阳之卦，则临之二阳皆易位；从四阴之卦，则观三、四一时俱上”。两种情形下，亦皆有违于虞翻的卦变基本原则。

如此，中孚卦与小过卦当由何卦而变呢？在虞翻看来，仔细契合此两卦的经传，答案是不难找到的。

《中孚卦》注云：“讼四之初也。坎孚象在中，谓二也。故称‘中孚’。此当从四阳、二阴之例。遁阴未及三，而大壮阳已至四，故从讼来。二在讼时，体离为鹤，在坎阴中，故有‘鸣鹤在阴’之义也。”“遁阴未及三”，意谓遁卦的阴爻尚未及于三爻之位，如要透过二阴之消卦遁卦变出一个中孚卦，就需遁卦的初、二两爻之阴与三、四两爻之阳互易其位。“大壮阳已至四”，意谓大壮卦的阳爻业已突进四爻之位，如要透过四阳之息卦大壮卦变出一个中孚卦，就需大壮卦的三、四两爻之阳与五、上两爻之阴互易其位。因此，依照消息卦生杂卦的卦变成例，中孚卦既不可由消卦遁卦变来，也不可由息卦大壮卦变来。《中孚卦》九二爻之辞云“鸣鹤在阴”，虞翻认为，这给人们探寻中孚卦之所自来提供了很好的启示。中孚卦就当由讼卦变来。讼卦四爻之阳与初爻之阴互易其位，中孚卦遂成。讼卦的二至四爻互体为离卦，离卦符示鹤之象，此离鹤之象又与讼卦的下卦坎连为一体，处在坎卦的阴爻中，“鸣鹤在阴”之象之意即当由此而来。

《小过卦》注云：“晋上之三。当从四阴、二阳临、观之例，临阳未至三，而观四已消也。又有飞鸟之象，故知从晋来。”“临阳未至三”，意谓临卦阳的息长尚未及于三爻之位，如要透过二阳之息卦临卦变出一个小过卦，就需临卦的初、二两爻之阳与三、四两爻之阴互易其位。“观四已消”，意谓观卦的四爻之阳已被阴所消，阴已突进到四爻之位，如要透过四阴之消卦观卦变出一个小过卦，就需观卦的三、四两爻之阴与五、上两爻之阳互易其位。因此，小过卦既不可由息卦临卦变来，也不可由消卦观卦变来。《小过卦》卦辞云“飞鸟遗之音”，在虞翻看来，这给人们探寻小过卦之所自来，同样也提供了很好的启示。小过卦就当由晋卦变来。晋卦上爻之阳与三爻之阴互易其位，小过卦遂成。“飞鸟”之象，即由晋卦上卦之离而来，离卦符示飞鸟。透过对卦辞“飞鸟遗之音”的诠释，虞翻进一步阐发道：“离为飞

鸟，震为音，艮为止。晋上之三，离去震在，鸟飞而音止，故‘飞鸟遗之音’。”此言晋卦的上卦离符示飞鸟，上爻之阳与三爻之阴互易其位而成小过卦后，离飞鸟之象变而为震音之象，上卦为震音之象，下卦为艮止之象，是则“鸟飞而音止”矣。

综上所述，除了一些违例、变例之卦外，就总体而言，虞翻的确是在两汉宇宙论的时代哲学主潮下，以卦气说的视野，从消息卦着眼，探究诸杂卦之所自来的。

在虞翻看来，以卦气说的视野，从阴阳消息的角度切入，来理解《周易》的64卦，并探究诸杂卦之所自来，那么，人们将不难发现，年复一年的12个月阴阳二气的消息，有12种基本情状，这12种基本情状由12消息卦表征并符示出。12消息卦所表征并符示的，是12个月各月阴阳消息的基本情状，亦即各月阴阳消息的常态情状：复卦表征并符示着仲冬十一月子一阳息而来消阴的阴阳消息之基本情状或常态情状，临卦表征并符示着季冬十二月丑二阳息而来消阴的阴阳消息之基本情状或常态情状，泰卦表征并符示着孟春正月寅三阳息而来消阴的阴阳消息之基本情状或常态情状，大壮卦表征并符示着仲春二月卯四阳息而来消阴的阴阳消息之基本情状或常态情状，夬卦表征并符示着季春三月辰五阳息而来消阴的阴阳消息之基本情状或常态情状，乾卦表征并符示着孟夏四月巳阳息而致彻然盛大、全部消去阴的阴阳消息之基本情状或常态情状，姤卦表征并符示着仲夏五月午阳盛已极而致一阴息而来消阳的阴阳消息之基本情状或常态情状，遁卦表征并符示着季夏六月未二阴息而来消阳的阴阳消息之基本情状或常态情状，否卦表征并符示着孟秋七月申三阴息而来消阳的阴阳消息之基本情状或常态情状，观卦表征并符示着仲秋八月酉四阴息而来消阳的阴阳消息之基本情状或常态情状，剥卦表征并符示着季秋九月戌五阴息而来消阳的阴阳消息之基本情状或常态情状，坤卦表征并符示着孟冬十月亥阴息而致彻然盛大、全部消去阳的阴阳消息之基本情状或常态情状。年复一年的12个月各月阴阳二气的消息，除了上述由12消息卦所表征并符示的12种基本情状或常态情状之外，尚有其他更为复杂的变化情状。这些更为复杂的阴阳消息变化情状，就只能由12消息卦之外的其他杂卦表征并符示出了。由12消息卦之外的其他杂卦所表征并符示的12个月各月阴阳消息的复杂变化情状，实际上是因由12消息卦所

表征并符示的 12 个月各月阴阳消息的基本情状或常态情状发生变化后所派生出来的，因此，杂卦当由消息卦变来。由复卦所变来的杂卦表征并符示着仲冬十一月子阴阳消息基本情状或常态情状发生变化后的诸般阴阳消息之复杂情状；由临卦所变来的杂卦，表征并符示着季冬十二月丑阴阳消息基本情状或常态情状发生变化后的诸般阴阳消息之复杂情状；由泰卦所变来的杂卦，表征并符示着孟春正月寅阴阳消息基本情状或常态情状发生变化后的诸般阴阳消息之复杂情状；由大壮卦所变来的杂卦，表征并符示着仲春二月卯阴阳消息基本情状或常态情状发生变化后的诸般阴阳消息之复杂情状；由姤卦所变来的杂卦，表征并符示着仲夏五月午阴阳消息基本情状或常态情状发生变化后的诸般阴阳消息之复杂情状；由遁卦所变来的杂卦，表征并符示着季夏六月未阴阳消息基本情状或常态情状发生变化后的诸般阴阳消息之复杂情状；由否卦所变来的杂卦，表征并符示着孟秋七月申阴阳消息基本情状或常态情状发生变化后的诸般阴阳消息之复杂情状；由观卦所变来的杂卦，表征并符示着仲秋八月酉阴阳消息基本情状或常态情状发生变化后的诸般阴阳消息之复杂情状。

虞翻没有息卦之夬卦与消卦之剥卦生卦之例，因为如前所言，由息卦之夬卦所生之杂卦，与由消卦之姤卦所生之杂卦完全相同；由消卦之剥卦所生之杂卦，与由息卦之复卦所生之杂卦完全相同，所以，虞翻就未再另立夬卦与剥卦生卦之例。然而，学理的事实是，作为息卦的夬卦与作为消卦的剥卦，毕竟可以生杂卦，对此，虞翻无疑是了然于心的，只是由于上述的原因，他未再就此进行阐发而已。因此，顺着上述虞翻的卦变说理路，我们不难明了，夬卦应当生卦，而由它所生出的杂卦，虽然与由姤卦所生出的杂卦完全相同，但是，彼此所表征并符示的内容则完全不同，因为很显然，由夬卦所生出的杂卦，表征并符示的，是季春三月辰阴阳消息基本情状或常态情状发生变化后的诸般阴阳消息之复杂情状，而由姤卦所生出完全相同的杂卦，其所表征并符示的，如前所言，则是仲夏五月午阴阳消息基本情状或常态情状发生变化后的诸般阴阳消息之复杂情状；剥卦也应当生卦，而由它所生出的杂卦，虽然与由复卦所生出的杂卦完全相同，但是，彼此所表征并符示的内容也完全不同，因为很显然，由剥卦所生出的杂卦表征并符示的，是季秋九月戌阴阳消息基本情状或常态情状发生变化后的诸般阴阳消息之复杂

情状，而由复卦所生出的完全相同的杂卦，其所表征并符示的，如前所言，则是仲冬十一月子阴阳消息基本情状或常态情状发生变化后的诸般阴阳消息之复杂情状。

顺着虞翻的卦变说理路，再进一步推开去，作为孟夏四月巳之息卦的乾卦，与作为孟冬十月亥之消卦的坤卦，也应有所生之卦。由此一乾卦所生之卦，表征并符示着孟夏四月巳阴阳消息基本情状或常态情状发生变化后的诸般阴阳消息之复杂情状；由此一坤卦所生之卦，表征并符示着孟冬十月亥阴阳消息基本情状或常态情状发生变化后的诸般阴阳消息之复杂情状。当然，此一乾卦所生之卦，是透过阳变阴而实现的；此一坤卦所生之卦，是透过阴变阳而实现的。

可见，在卦气说的学理氛围笼罩下的虞翻的卦变说，其所开示出的最为基本的学理意涵就是，年复一年的12个月阴阳二气的消息，一则有其常态之表现，一则还有其复杂变化情态之表现，后者引发自前者之发生变化；前者由12消息卦表征并符示出，后者由透过消息卦阴阳爻之一升一降、一往一来乃至互变所形成的杂卦表征并符示出。在12消息卦所表征的12个月阴阳消息的基本情状或常态情状之外，虞翻又透过其卦变说，更进一步地将《周易》的卦画符号系列笼罩于阴阳消息说、卦气说的学理氛围之下，凸显了更为复杂的阴阳消息情状，阴阳消息说、深化了卦气说的学理内蕴，使得卦气说作为他所理解的《周易》思想终始一贯核心内容的观点取得了又一有力之显证，并为《周易》、易学的“变易”之义加上了新的注脚，增添了新的内涵。

尤有进者，立足于一种宏大的总体宇宙视野，将现实的社会人生关怀、人文关切依托于对天人关系的理解及如何对待和处理天人关系，汉代儒门经学确立起了一种最为基本的学术理念，那就是本天道以立人道、法天道以开人文。在此理念下，天道于人而言，具有了绝对优位的重要性。天道本身是形而上的，但它却只有透过具体事象才会现实地表现或展现出来。就此，在汉儒看来，天道首要地就具体表现或展现于年复一年阴阳的消长盈虚、万物的生长变化过程中，因此，要把握天道，就必须对阴阳消息、万物生化的每一个具体环节和细节，作出尽可能“细致入微”的了解。当然，由此汉人对于天道的把握，着眼的即主要是其形而下的具体表现或展现，却缺乏对其

本身进行一种真正高度哲学性的形而上的超越总体把握，这不能不影响他们思维所应达到的境界。魏晋之后的学者，尤其是宋代之后的学者，其高于汉儒之处，就在于逐步能够从形而上的真正哲学的高度，不仅把握天道形而下的具体表现或展现，而且更把握形而上的天道本身。对于虞翻的易学，自然也宜从这一角度理解。如果说在虞翻那里 12 消息说诠释了天道之常的具体表现或展现，那么“消息卦生杂卦”的卦变说则诠释了天道之变的具体表现或展现。虞翻在“本天道以立人道、法天道以开人文”的汉儒基本学术理念下，实已在启导人们不仅应从 12 消息说中解读出作《易》圣人对于天道之常的把握，而且应从“消息卦生杂卦”的卦变说中解读出作《易》圣人对于天道之变的把握；不仅应把握天道之常的具体表现或展现，而且应把握天道之变的具体表现或展现；不仅应把握天道之常，而且应把握天道之变；唯有从天道的常与变两个方面的具体表现或展现中，人们才有望全面地契得天道本身之所是与所以是。

再者，如前所言，终极地说，天地宇宙间，阳气来自于天，阴气来自于地，天有阳气的无尽之藏，地有阴气的无尽之藏，年复一年 12 个月阴阳二气的消息，实际上就是天之阳气与地之阴气的消息；相应地，12 消息卦所示的阴阳的消息，实际上就是乾阳与坤阴的消息，实际上就是往复循环的乾阳由一而息成、豁显六爻纯阳之整全（从仲冬十一月子至孟夏四月巳，历复卦、临卦、泰卦、大壮卦、夬卦），坤阴由一而息成、豁显六爻纯阴之整全（从仲夏五月午至孟冬十月亥，历姤卦、遁卦、否卦、观卦、剥卦）的过程。因此，究极而言，所谓“消息卦生杂卦”，实际上就是乾阳与坤阴生杂卦，实际上就是乾坤生杂卦。正是在这个意义上，黄宗羲在总结虞翻的卦变思想时，于最后特别加了一条：“凡变卦皆从乾坤来”。就此，虞翻本人也曾作过带有总结性质的阐论。虞翻所作的此一带有总结性质的阐论，展示于他对《系辞下传》“物相杂，故曰文”的诠释：“乾，阳物；坤，阴物。纯乾、纯坤之时，未有文章。阳物入坤，阴物入乾，更相杂，成六十四卦，乃有文章，故曰‘文’。”由此，继荀爽之后，虞翻又进一步丰富和深化了《易传》乾坤为《易》之门户这一论断的思想内涵。

当然，虞翻之能有此等理论造诣，除了《易传》、孟喜、京房、荀爽等的影响之外，必定还曾深受过魏伯阳《周易参同契》如下论断的影响：“乾

坤者，《易》之门户，众卦之父母。”

此外，透过上述卦变思想，还展现出了虞翻非凡的学术视野和慧见，即解读一卦所表征并符示的内容，不能局限于此卦当下之所是，不能将自己的视野仅仅囿限于此卦当下之所是的范围内，还宜从事物流变的宏大视野上，以流变的视角，反溯回去，深究此卦之所自来，以便对此卦的过去、对此卦截至当下的源流迁变情形，及由此所表征并符示出的内蕴，有一种较为全面的把握，进而更为真切地理解此卦当下之所是，及其所涵蕴的未来可能之动变抑或应然之动变，从而通贯此卦之过去、现在与未来，尽最大之可能令此卦通透地了然于心。当然，如前所揭，虞翻之能确立起上述非凡的学术视野，提出上述非凡的学术识见，从大的学术背景言之，主要是因两汉宇宙论的哲学主潮的影响。

而且，对于虞翻卦变说中的“违例”现象，对于虞翻卦变说中两说并存乃至三说并存、以致此处用此说、彼处用彼说、颇有无一定之规嫌疑的情形，我们也不宜苛责。因为虞翻这样做，毕竟是与《周易》“变动不居”的根本学理精神密相契应的。假如一切皆合“成例”，这岂不是将会窒息《周易》的活精神？岂不是将会令活泼泼的《周易》学理精神变得不再亲切宜人，不再契合于流变不息的现实大宇宙和社会人生？而且，就易学本身的话语系统、学理脉络言之，虽说消息卦可以生杂卦，但是，杂卦彼此之间岂不是也完全可以互变而相生？宇宙万有有其终极的共同始源，但是，在此共同的始源之外，宇宙万有彼此之间，事实上也是可以互变而相生、互变而相通、从而互因的。尤有进者，宇宙万有间的这种互变而相生、互变而相通、互变而互因，是与它们拥有一个共同的终极始源并不矛盾的，因为究极言之，它们间之能如此，毕竟还是由它们那共同的终极始源造成的。同理，表征并符示着阴阳二气特定消息情状乃至特定物象与物象状态的诸杂卦，它们间的互变而相生，也是与它们之被乾阳坤阴消息所成的诸消息卦所变并不矛盾的，因为究极言之，它们间之能如此，毕竟还是由乾阳坤阴的消息、由乾阳坤阴消息所成的诸消息卦所造成的。终极地说，由于诸杂卦皆由乾阳与坤阴消息所成，皆由乾阳与坤阴消息所成的诸消息卦变来，故而，一杂卦之生另一杂卦，生另一杂卦的该杂卦终极言之乃由乾阳坤阴消息所成、乃由乾阳坤阴消息所成的相关消息卦变来，是以，此一生卦过程，仍可归结为消息卦

生杂卦的过程。

进言之，我们对虞翻执守依经立注、注不破经的注经原则或理念而“违例”、而不固守“成例”的学术态度，同样也不宜过于苛责。理由除了以上所指出的以外，还因在虞翻的心目中，《周易》经传乃是圣人所创作出的完善精妙而无丝毫瑕疵的宝典，唯有不固守成例，人们才有望打通其各个具体环节，进入其学术之殿堂，真切领悟并受用到其无尽的妙义与智慧。

三、乾坤生六子

虞翻的卦变思想，涵括“消息卦生杂卦”之说与“乾父坤母生六子”之说两项基本内容。此再言第二项内容。

针对八卦问题，虞翻凡有二说，一即月体纳甲说下之论，一即此处所将论及的卦变说下之论。前一说言日月在天，透过其运行，往复循环地展现或形成了活生生的八卦之象；后一说言乾父坤母，透过其阴阳的交感相通，形成了震、巽、坎、离、艮、兑六子之卦。

乾父坤母生六子说，首发于《说卦传》：“乾，天也，故称乎父；坤，地也，故称乎母。震一索而得男，故谓之长男；巽一索而得女，故谓之长女。坎再索而得男，故谓之中男；离再索而得女，故谓之中女。艮三索而得男，故谓之少男；兑三索而得女，故谓之少女。”就此，唐孔颖达《周易正义》卷十三所引三国魏王肃的诠释，可谓的解。《周易正义》云：“此一节，说乾坤六子，明父子之道。王氏云：‘索，求也。以乾坤为父母，而求其子也。得父气者为男，得母气者为女。坤初求得乾气为震，故曰长男；坤二求得乾气为坎，故曰中男；坤三求得乾气为艮，故曰少男。乾初求得坤气为巽，故曰长女；乾二求得坤气为离，故曰中女；乾三求得坤气为兑，故曰少女。’”“索”，求，言乾父坤母相互交感而索求。震卦是由坤母首次向乾父交感索求、索求至其初爻所成的阳卦，是以表征长男；巽卦是由乾父首次向坤母交感索求、索求至其初爻所成的阴卦，是以符示长女。坎卦是由坤母第二次向乾父交感索求、索求至其二爻所成的阳卦，是以表征中男；离卦是由乾父第二次向坤母交感索求、索求至其二爻所成的阴卦，是以符示中女。艮卦是由坤母第三次向乾父交感索求、索求至其三爻所成的阳卦，是以表征少

男；兑卦是由乾父第三次向坤母交感索求、索求至其三爻所成的阴卦，是以符示少女。

就《说卦传》上述之论，虞翻之前，荀爽已作过一番诠释。荀爽的诠释，见其《系辞上传》“乾道成男，坤道成女”之注。荀爽说：“‘男’，谓乾初适坤为震，二适坤为坎，三适坤为艮，以成三男也；‘女’，谓坤初适乾为巽，二适乾为离，三适乾为兑，以成三女也。”

“适”者，之也、至也、往也。荀爽认为，经卦乾的初爻、二爻、三爻之阳，分别往至经卦坤的初爻、二爻、三爻之位，即可分别产生震、坎、艮三个表征长男、中男、少男的阳卦；相应地，经卦坤的初爻、二爻、三爻之阴，分别往至经卦乾的初爻、二爻、三爻之位，即可分别产生巽、离、兑三个符示长女、中女、少女的阴卦。

除了上述从经卦乾父与坤母的角度诠释六子卦之所自来外，荀爽还从别卦乾父与坤母的角度，基于乾升坤降说，诠释子卦之所自来。

例如，《乾卦》九五爻《文言传》“水流湿”荀注云：“阳动之坤而为坎，坤者纯阴，故曰‘湿’也。”此言乾卦九二爻之阳升居坤卦五爻之位，坤卦上体遂变而为坎卦。同传“火就燥”荀注云：“阴动之乾而成离，乾者纯阳，故曰‘燥’也。”此言坤卦六五爻之阴降居乾卦二爻之位，乾卦下体遂变而为离卦。同传“云从龙”荀注云：“谓乾二之坤五为坎也。”同传“风从虎”荀注云：“谓坤五之乾二为巽。”坤卦六五爻之阴降居乾卦二爻之位，乾卦变而为同人卦，二至四爻互体为巽卦。实则，乾卦九二爻之阳升居坤卦五爻之位，坤卦变而为比卦，三至五爻互体为艮卦。可见，透过乾坤相对待基础上的乾升坤降说，由乾父与坤母仅可生出坎、离、巽、艮四卦，震、兑二卦则不得成。这也大概是荀爽最终没有采用基于乾升坤降说的别卦乾父与坤母的升降，来诠释子卦之所自来的原因之所在。

当然，在诠释坎卦之所自来时，荀爽实际上已经触及到了别卦乾父与坤母透过其阴阳的一来一往以生子卦的问题。《坎卦·彖传》“行险而不失其信”荀注云：“谓阳来为险而不失中，中称‘信’也。”此盖言，坎卦来自于乾坤相对待基础上的乾卦二五两爻之阳与坤卦二五两爻之阴的一来一往。乾卦二五两爻之阳往至坤卦二五两爻之位，相应地，坤卦二五两爻之阴来至乾卦二五两爻之位，坤卦遂变而为坎卦。实际上，在坤卦变而为坎卦的同时，乾卦

也变而为离卦。坎卦的上下卦皆为坎卦，离卦的上下卦皆为离卦。荀爽未能进一步触及的是，所成别卦坎的二至四爻互体为震卦，三至五爻互体为艮卦；所成别卦离的二至四爻互体为巽卦，三至五爻互体为兑卦。由此，六子卦得以圆满生成。荀爽未能触及的此一领域，为虞翻所触及并论显了。

在综摄、整合、融铸《说卦传》与荀爽的上述思想和识见的基础上，虞翻推出了其以别卦乾坤为本的乾父坤母生六子说。

在诠释《系辞下传》“刚柔者，立本者也”时，虞翻说：“乾刚坤柔，为六子父母。乾天称父，坤地称母。本天亲上，本地亲下。故‘立本者也’。”

在诠释《说卦传》“观变于阴阳而立卦”时，虞翻又云：“谓‘立天之道，曰阴与阳’。乾刚坤柔立本者，‘卦’谓六爻。阳变成震、坎、艮，阴变成巽、离、兑，故‘立卦’。”“立天之道”两句，亦系《说卦传》之文。此即明确言，乾卦的二五两爻之阳，与坤卦的二五两爻之阴，彼此一来一往，互易其位，乾卦变而为离卦，坤卦变而为坎卦；所成坎卦的二至四爻、三至五爻又分别互体而成震卦与艮卦，所成离卦的二至四爻、三至五爻又分别互体而成巽卦与兑卦。是则乾父坤母生出六子之卦矣。

在诠释《系辞上传》“是故刚柔相摩，八卦相荡”时，虞翻更明确指出：“乾以二五摩坤，成震、坎、艮；坤以二五摩乾，成巽、离、兑。故‘刚柔相摩’则‘八卦相荡’也。”而在诠释同传“四象生八卦”时，虞翻又明确说：“乾二五之坤，则生震、坎、艮；坤二五之乾，则生巽、离、兑。”

至于卦变说的具体运用，在诠释 64 卦的经传时，如前所揭，虞翻仅于《坎卦》与《离卦》两卦，运用过乾父坤母生六子的卦变说；对于其他子卦，虞翻所采用的则是消息卦生杂卦的卦变说。即于《震卦》则曰：“临二之四”，视震卦为二阳之卦而由息卦临卦变来；于《巽卦》则曰：“遁二之四”，视巽卦为二阴之卦而由消卦遁卦变来；于《艮卦》则曰：“观五之三”，视艮卦为四阴之卦而由消卦观卦变来；于《兑卦》则曰：“大壮五之三”，视兑卦为四阳之卦而由息卦大壮卦变来。

不难看出，乾坤生六子的卦变说，所昭示的主要是天地为本而造化万物的内涵。

虞翻易学“成既济定说”的 哲学文化底蕴^①

《易传》各篇相继问世之后，《周易》一书的学术品味获得了空前升华。“《易》与天地准，故能弥纶天下之道”^②与“《易》之为书也，广大悉备。有天道焉，有人道焉，有地道焉。兼三才而两之，故六。六者非它也，三才之道也”^③，为《易传》所作的基本解读。“夫大《易》之道，至广而至大，极天地之渊蕴，尽人事之终始”^④或“《易》之为书，推天道以明人事者也”^⑤，则成为人们对于它的基本定评。由此所彰显的易学这一专门之学，也获得了以三才之道为核心，涵纳天人，通贯古今，放眼未来，着眼天人价值应然之境的高度哲学性的天人之学的基本品格。此一品格以其历史性的既定根源性价值和历时性的后续深度笼罩力、影响力，奠定了后期易学发展演变的基本方向。其后，历代凡是能够称得上是易学家的人们，皆基于象数、义理合一不二的易学独特理路与语境，或直接或间接论显着各自视阈下的易学天人之学。作为汉末著名易学家而撰有《周易注》的虞翻，自也不

① 原载《哲学研究》2009年第6期。

② 李道平：《周易集解纂疏》，中华书局1994年版，第182页。通行本“天下之道”作“天地之道”。

③ 李道平：《周易集解纂疏》，中华书局1994年版，第224页。

④ 胡瑗：《周易口义》，吉林出版集团有限责任公司2005年版，第311页。

⑤ 《四库全书总目·经部易类叙》，中华书局1987年版，第1页。

能例外。透过诠释《周易》经传的形式，虞翻构建起特色鲜明的《周易》虞氏学，营造起汉代象数易学的又一显赫重镇，并在汉代易学乃至整个汉代经学的大语境下，昭示出独特的天人之学。就此，学界已多所探讨。本文谨在已有探讨的基础上，试专就其中“成既济定说”的哲学文化底蕴，献上一得之愚。

一

《周易》虞氏学的“成既济定说”，源乎《易传》象数学说中的当位、失位说。

作为易学史上首部系统诠释《周易》古经的作品，《易传》各篇在以往学术资源的基础上，基于古经经文系列中 64 卦 384 爻的符号系统与卦辞、爻辞的文字系统之间互诠互显的基本格局，建构起相当完备的象数体例与象数学说，以诠释古经，首次全面开显出象数、义理合一不二的易学基本理路与语境。在此象数学说中，当位、失位说占有特殊重要的地位。

众所周知，在《易传》的视阈下，作为符号系统构成的 64 卦，每卦皆由阴爻（--）、阳爻（—）两种爻画组成。阳爻称九而阴爻称六。而诸爻在卦中，又有爻位上下及爻位阴阳之差异：一卦六爻，自下而上，乃有初、二、三、四、五、上的爻位上下之别；上述各爻位中，初、三、五与二、四、上，又有阳位、阴位之分。阳爻当居阳位，阴爻当居阴位，如此方为当位得正；否则即意味着失位失正。其中，阳爻表征阳刚、阳性之事物或力量，表征男性、君子、圣贤等；阴爻符示阴柔、阴性之事物或力量，符示女性、小人、臣民等。阴阳爻所表征符示的一切，当位得正则趋吉，失位失正易致凶。例如，《贲（䷖）》六四爻辞称：“贲如，皤如，白马翰如。”《象传》诠释道：“六四当位，疑也。”^① 贲卦六四爻以阴爻居于阴位，故云“当位”。而就《小过（䷽）》，《彖传》则诠释说：“刚失位。”^② 此言小过卦的九四爻符示刚而居于阴位，失位失正。

① 李道平：《周易集解纂疏》，中华书局 1994 年版，第 77 页。

② 李道平：《周易集解纂疏》，中华书局 1994 年版，第 170 页。

在当位、失位所指涉的意义域内，64卦符示着天人万象所结成的各种共同体、系统或格局。不难看出，就其高度哲学性的天人之学视阈下的总体宇宙图景期许言之，《易传》此一象数学说所开示的乃是，天地人物内在本然地相连一体，构成一有机的宏大无上的生存生命共同体，构成一有机的至大无外之系统；在此共同体、此系统中，万有皆有其阴阳刚柔之分，皆有其与时相契的适切之定位，此位正定了各自在大宇宙中的位置；万有彼此各安其位而基于本然地内在一体无隔良性互动，则整体大宇宙即臻乎有序和谐而通泰之圆妙之境。这是其总体宇宙关怀。关怀的基本前提是，人就置身于上述共同体或大系统中，后者构成前者整个生活的世界，构成前者终极的生命安立、实现之域。而就其天人之学视阈下的社会人生图景期许言之，《易传》此一象数学说所开示的则是，社会也是一个由各成员内在本然地相连一体而所构成的有机生存生命的共同体、有机大系统；置身于此一共同体或系统中的每一成员，皆有阴阳刚柔男女贤愚贵贱上下之分，皆有其与时相契的适切定位，此位正定了其人文分位；各成员彼此各守其分位而基于本然地内在一体无间安顿自我，良性互动，则整体社会人生即跻于有序和谐而通泰之理想佳境。这是其终极人文关切。关切的基本前提是，每一成员皆以上述共同体或系统为其基本的生命安顿、实现之域。而关切之所自来，则是西周以来伴随人文精神之彰显而最终完善确立起的礼乐形态的整体思想文化价值系统与礼乐形态的文化传统，因此系统与传统之沾溉而生发人文价值理性意识与文化意识之自觉，进而挺显此人文关切。

64卦中，当位得正的范例，莫过于既济卦（䷾）。该卦为一三阳三阴之卦，三个阳爻与三个阴爻分别居于相应的阳位、阴位上，皆当位得正。因此《彖传》称：“刚柔正而位当也。”^①天人宇宙间，阳刚阴柔之物各当其位而豁显彼此之正，宇宙人生理想的格局与境界遂大功告成。是以《杂卦传》云：“既济，定也。”^②就《杂卦传》此言，虞翻诠释说：“济成六爻，得位定也。”^③既济一卦令六爻无一例外地全然得以圆成，六爻皆得其位而正定

① 李道平：《周易集解纂疏》，中华书局1994年版，第172页。

② 李道平：《周易集解纂疏》，中华书局1994年版，第246页。

③ 李道平：《周易集解纂疏》，中华书局1994年版，第246页。

自我，圆满寻得各自的安顿处所或安顿境地。于是，《周易》虞氏学的“成既济定说”初步得以开显。

二

上述“成既济定说”，基于当位、失位的价值理念，根据各卦诸爻当位、失位的不同情形，在肯定当位得正之爻现实合理性的前提下，着眼于失位失正之爻向当位得正的应然转化，而以六爻皆得圆成的既济格局与境界为最终期许。于是，该学说关注的焦点即是失位失正之爻的转化。由失位失正者的转化而最终达成既济。这就有了《周易》虞氏学中“成既济定说”密切相关的动之正说。

通观《易传》，我们不难发现，在诠释古经 64 卦的经文时，其所诠显的是各卦诸爻当下之所是的当位、失位，开示了当位则得正而趋吉、失位则失正而不利的根本意涵。虽则失位失正者应当向位得正转化为其题中应有之义，但是《易传》中此义并未被借助象数话语的方式予以明确指陈。虞翻则将《易传》此一未经明确指陈的题中应有之义，以动之正、成既济定的象数话语予以豁显。

动之正，即失位失正之爻动变而得正。一卦中，在当位之爻得正的基础上，失位之爻分别动变得正，既济格局与境界随之得以达成。而动之正的具体方式，在虞翻那里，不外有二：一即失位之爻本身发生变化，所谓爻变，即或由阳爻变为阴爻，或由阴爻变为阳爻；一即处于相互应和关系爻位上的一对失位之爻本身不发生变化，而是彼此一升一降，互易其位，所谓位变。一别卦中，初爻与四爻、二爻与五爻、三爻与上爻，分别居于下、上两个经卦卦体的初爻、二爻、上爻之位，而具有了爻位上的应和关系。基于此应和关系的一对阴阳爻，彼此应和，而可一升一降，一往一来，互换其位。

64 卦中，除既济一卦外，其他 63 卦，皆存在失位失正的情形。所不同者，或一爻失位失正，或二爻、三爻、四爻、五爻、六爻失位失正。六爻皆失位失正的，即是未济（䷿）一卦。就上述情形，虞翻认为，所有失位失正之爻，皆当动变得正。这一爻之动变之应然，在他看来，实际上业已由经文中在在可见的“贞”字作出了点示。

虞翻将卦辞、爻辞中“贞”字的基本意涵解读为正。依他之见，就卦的不同情形，正的这一意涵所指涉的，有两大类：一为点示卦中相关之爻当下之所是，一为点示卦中相关之爻应然之所是。前者提醒人们爻当下即当位得正，后者提醒人们爻当动变而得正。通观今存虞氏《易注》，以后一大类居多，而前一大类居少。这无疑昭示出虞翻所解读出的动之正的重要性。

就前一类，如，《家人（䷤）》卦辞“利女贞”虞注：“二、四得正，故‘利女贞’也。”^①二、四两爻为阴爻，符示女性，居于二、四之阴位，故云然也。再如，《既济》卦辞“利贞”虞注：“六爻得位，各正性命，保合太和，故‘利贞’矣。”^②

就后一类，如，《坤（䷁）》六三爻辞“含章可贞”虞注：“‘贞’，正也。……三失位，发得正，故‘可贞’也。”^③《无妄（䷘）》卦辞“利贞”虞注：“三、四失位，故‘利贞’也。”^④《兑（䷹）·彖传》“说以利贞”虞注：“二、三、四利之正，故‘说以利贞’也。”^⑤坤卦六三爻以阴而居阳位；无妄卦六三与九四爻，分别以阴而居阳位、以阳而居阴位；兑卦九二、六三与九四爻，分别阳居阴、阴居阳、阳居阴。显然皆失位失正。经文中的“贞”字，恰恰点示了上述诸爻动之正的应然，而非诸爻当下之所是。这里的动之正之动，即谓阳爻变阴爻、阴爻变阳爻的爻变。再如，《升（䷭）》六五爻辞“贞吉，升阶”虞注：“二之五，故‘贞吉’。”^⑥“之”谓往。升卦九二爻与六五爻相互应和，但皆失位失正。两爻一往一来互易其位，则皆当位得正。这里，经文中“贞”字所点示的爻之应然的动之正之动，则指爻位互易的位变。

透过上述或爻变或位变的两种方式的动之正，各卦皆归于既济，于是《周易》虞氏学的“成既济定说”得以通体豁显。

① 李道平：《周易集解纂疏》，中华书局1994年版，第110页。

② 李道平：《周易集解纂疏》，中华书局1994年版，第172页。

③ 李道平：《周易集解纂疏》，中华书局1994年版，第19页。

④ 李道平：《周易集解纂疏》，中华书局1994年版，第83页。

⑤ 李道平：《周易集解纂疏》，中华书局1994年版，第163页。

⑥ 李道平：《周易集解纂疏》，中华书局1994年版，第135页。

虞翻以为，各卦失位失正之爻皆当动之正，而借此动之正，既济之外的所有卦，卦卦皆得通既济而成既济。成既济，则理想的价值目标得以圆成。于是64卦皆以成既济定为价值目标。清儒李锐称：“凡卦六爻，……令不正者皆变之正，则成既济定矣。定之为言，亦正也”；“虞说诸卦，于爻之不正者，例变之正，故六十四卦皆得成既济”。^①这就无怪乎在虞翻论《易》的文字中，俯拾即是成既济定一类的字眼。

兹仅举数例，以窥其略：《屯（䷂）》六二爻辞“女子贞，不字，十年乃字”虞注：“三失位，变复体离。……三动反正，离女大腹，……谓成既济定也。”^②《咸（䷞）·彖传》“圣人感人心而天下和平”虞注：“初、四易位，成既济。”^③《恒（䷟）·彖传》“圣人久于其道而天下化成”虞注：“初、二已正，四、五复位，成既济定。乾道变化，各正性命。”^④《井（䷯）》上六爻《象传》“‘元吉’在上，大成也”虞注：“谓初、二已变，成既济定，故‘大成也’。”^⑤屯卦仅六三一爻失位，咸卦则处于应和关系爻位上的初六、九四两爻失位，恒卦除九三、上六之外的其他四爻皆失位，井卦则初六、九二两爻失位。上述失位而失正的各爻，或透过爻变，或透过位变，而殊途同归，由不正而归于正，所在各卦即皆得以成既济定。

这里应当特别指出的是，以上之例中，《屯》六二爻辞虞注所言“变复”之“复”与“反正”之“反”，《恒·彖传》虞注所言“复位”之“复”，即意在宣示，阳位本属于阳爻，阴位本属于阴爻，阳而居阳、阴而居阴而不是相反，方为本然之正。当位之爻之当位，系直下合乎本然之正；失位之爻之失位，则是对于本然之正的悖逆，自宜不容置疑地透过或爻变或位变的动之正的具体方式，复返本然之正。

而就今存虞氏《周易注》中上述64卦相关各卦的动之正而成既济定的

① 李锐：《周易虞氏略例》，赵蕴如编：《大易类聚初集》第97种，（台北）新文丰出版公司1983年版，第551页。

② 李道平：《周易集解纂疏》，中华书局1994年版，第26页。

③ 李道平：《周易集解纂疏》，中华书局1994年版，第98页。

④ 李道平：《周易集解纂疏》，中华书局1994年版，第101页。

⑤ 李道平：《周易集解纂疏》，中华书局1994年版，第140页。

具体情形，李锐专列了“正”与“成既济定”两项《易》例，予以简约的梳理，^①可参。

三

《周易》虞氏学的此一“成既济定说”，有着汉代易学乃至整个汉代经学的大语境，并在此语境下透显着它的哲学文化底蕴。

首先，基于汉代易学的大语境，这一“成既济定说”昭示着它的独特总体宇宙关怀。

西汉宣帝年间以降，以孟喜、焦贛、京房诸人显发系统卦气说为标志，汉代易学全面进入到以卦气说为核心学说的时代。卦气说塑造了汉代易学的整体象数易学品格，卦气说的语境成了汉代易学的大语境。正是在此语境下，汉代易学的天人之学得以彰显。《三国志·吴书·虞陆张骆陆吾朱传》裴松之注引《翻别传》载，虞翻《周易注》撰成，恭录一份进呈汉献帝，并奏书献帝称，其高祖父“少治孟氏《易》”，至他已历五世。^②五世家传孟喜易学，遂令《周易》虞氏学具备了卦气说的整体易学语境与视阈。也正是在此语境与视阈下，一种独特易学天人之学得以确立，“成既济定说”的哲学文化底蕴于其中得以开显。而首先得以开显的，乃是此一“成既济定说”所关注的阴阳消息所成的整体宇宙图景，以及基于此宇宙图景而生发的总体宇宙关怀。

审视易学衍展之长河，我们可以清楚地看到，《易传》明确以阴阳刚柔诠释古经的两种基本爻画，诠释古经 64 卦的符号系列及整个古经，凝练出“一阴一阳之谓道”^③这一基本命题，从而首次开显出《易》的阴阳论意涵。正是基于这一诠释所营造起的语境，才有了《庄子·天下》“《易》以道阴阳”^④和司马迁“《易》著天地阴阳四时五行，故长于变”及“《易》以道

① 李锐：《周易虞氏略例》，赵蕴如编：《大易类聚初集》第 97 种，（台北）新文丰出版公司 1983 年版，第 551 页。

② 陈寿：《三国志·吴书·虞陆张路陆吾朱传》，中华书局 1985 年版，第 1322 页。

③ 李道平：《周易集解纂疏》，中华书局 1994 年版，第 184 页。

④ 郭庆藩：《庄子集释》，中华书局 1985 年版，第 1067 页。

化”^① 这类整体概括《易》之内涵与旨趣的论断。爻之称阴爻、阳爻，亦当基于此而立。孟喜继其后吸纳整合相关学术资源，推出了卦气说的易学体系，视《易》之 64 卦的符号系列，为年复一年阴阳二气之消息、物候节气时序之更替、万事万物之生化的涵摄符示者。^②

“立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚。”^③ 在孟喜那里，天道就具体展现、实现为上述消息、更替、生化的过程。在他看来，宇宙间阴阳二气之消息，归根结底即是天之阳气与地之阴气之消息。乾卦表征天，坤卦符示地。乾坤两卦的六爻之阳与六爻之阴，则分别表征符示天之阳气与地之阴气的全部。于是 64 卦所示的阴阳之消息，究极言之，实系乾阳与坤阴之消息，天之阳气与地之阴气之消息。而消息所成的具体典型常态情状与格局，乃由 64 卦中被冠之以辟卦、消息卦名谓的复（䷗）、临（䷒）、泰（䷊）、大壮（䷡）、夬（䷪）、乾（䷀）、姤（䷫）、遯（䷠）、否（䷋）、观（䷓）、剥（䷖）、坤（䷁）12 卦所涵摄符示。其中，复卦涵摄符示仲冬十一月一阳息而消一阴的一阳五阴之阴阳消息常态情状与格局，临卦涵摄符示季冬十二月二阳息而消二阴的二阳四阴之常态情状与格局，……乾卦涵摄符示孟夏四月六阳息而消六阴的阳全显而阴全隐之常态情状与格局，姤卦涵摄符示仲夏五月阳极阴息、一阴息而消一阳的一阴五阳之常态情状与格局，……坤卦涵摄符示孟冬十月六阴息而消六阳的阴全显而阳全退之常态情状与格局。^④

虞翻完全接纳了上述思想。《系辞上》“变通配四时”虞注云：“变通趋时，谓十二月消息也。泰、大壮、夬配春，乾、姤、遯配夏，否、观、剥配秋，坤、复、临配冬。谓十二月消息相变通，而周于四时也。”^⑤ 依他之见，12 消息卦所示的阴阳之消息，实系乾阳与坤阴、天之阳气与地之阴气之消息。就其为乾阳与坤阴之消息而观照之，不难得出乾、坤生复、临等十消息卦之结论。是以《复·彖传》虞注云：“阳息坤。”^⑥ 《临》卦辞注云：“阳

① 司马迁：《史记·太史公自序》，中华书局 1987 年版，第 3297 页。

② 欧阳修、宋祁：《新唐书》，中华书局 2003 年版，第 640—642 页。

③ 李道平：《周易集解纂疏》，中华书局 1994 年版，第 230 页。

④ 欧阳修、宋祁：《新唐书》，中华书局 2003 年版，第 640—642 页。

⑤ 李道平：《周易集解纂疏》，中华书局 1994 年版，第 186 页。

⑥ 李道平：《周易集解纂疏》，中华书局 1994 年版，第 81 页。

息至二。”^①《泰》卦辞注云：“阳息坤。”^②《否》卦辞注云：“阴消乾。”^③《剥》卦辞注云：“阴消乾也。”^④……在此基础上，虞翻又推出了其影响深远的消息卦生杂卦的卦变说。这一象数学说在比观 12 消息卦与 64 卦中的另 52 卦之后，认为前者较之于后者为根本，前者阴阳之排列有序而规整，后者阴阳之排列则颇显错杂而无序；无序者由有序者阴阳的特定升降而成。无序者因其无序而称杂卦。于是就有了消息卦生杂卦之说。^⑤例如泰卦与井卦同为三阳而三阴之卦，前者为消息卦，后者为杂卦，后者本于前者。《井》卦辞虞注云：“泰初之五也。”^⑥泰卦初爻之阳升居五爻之位，相应地，五爻之阴降居初爻之位，井卦遂成。乾阳坤阴消息而成 12 消息卦，消息卦中特定阴阳的升降又成诸杂卦。与消息卦涵摄符示天道得以具体展现、实现的年复一年 12 个月各月天之阳气与地之阴气消息所成的诸常态情状与格局相应的，诸杂卦涵摄符示的则是天道得以具体展现、实现的各月天之阳气与地之阴气消息所成的诸常态情状与格局发生变化后的非常态情状与格局。天道正是透过这些常态与非常态的阴阳消息情状与格局，实现对于天人万象之生化，并赋予其天道之终极大宇宙根基和阴阳品性的。由此，天道透过阴阳二气之消息所生化出的天人万象，拥有了共同的天道之终极大宇宙根基，并因阴阳二气之消息，一则彼此获得阴阳之品性，再则彼此内在本然地相连一体，生化日新不已，会通为无限宏大、永恒流转、生生不息的有机生存生命共同体、有机大系统。这是《周易》虞氏学所开显的基本总体宇宙图景。

天道借此在天人万象中既彰显了其本然之正，又彰显了万象性命本然之正以及与此正相应的万象各自位的本然之正。于是，从价值应然角度言之，问题的关键遂具体落实为，天人万象上契共同终极大宇宙根基的天道本然之正，而豁显彼此的性命本然之正，寻得上述共同体或系统下的本然而应然的位之正，从而安立自身。如此，所在共同体或系统即臻万象皆得圆成的理想

① 李道平：《周易集解纂疏》，中华书局 1994 年版，第 68 页。

② 李道平：《周易集解纂疏》，中华书局 1994 年版，第 48 页。

③ 李道平：《周易集解纂疏》，中华书局 1994 年版，第 51 页。

④ 李道平：《周易集解纂疏》，中华书局 1994 年版，第 78 页。

⑤ 黄宗羲：《易学象数论》，《黄宗羲全集》第九册，浙江古籍出版社 2005 年版，第 57—58、62—66 页。

⑥ 李道平：《周易集解纂疏》，中华书局 1994 年版，第 138 页。

既济格局或境界。位而立足于性命本然之正，又上契天道本然之正，于是位即获得了终极的大宇宙根本意义，获得了天道的终极支撑，整体上具有了与天道同样神圣庄严而不可轻易践踏、僭越之意味。位之正即彰显为一种崇高的宇宙价值。虞翻正是首先主要在此意义上显立“成既济定说”，昭示其天人之学底蕴的。因此《说卦传》“然后能变化，既成万物也”虞注云：“谓乾变而坤化，乾道变化，各正性命，成既济定，故‘既成万物’矣。”^①而对符示已是既济格局与境界的既济，如前所引，虞注亦云：“六爻得位，各正性命，保合太和，故‘利贞’矣。”^②乾变即天变，坤化即地化，乾道即天道。《彖传》在诠释《乾》时云：“乾道变化，各正性命。保合大和，乃‘利贞’。”^③言天道变化，下贯天人万象，万象各得以正定其性其命，营造起保持密契最佳和谐之境的整体宇宙图景，彰显出契应天道之正的万象应然之正与整体大宇宙应然之正。虞翻从当位、失位的角度切入，深度体认《彖传》此之所言，从而确立起他之“成既济定说”之意涵，宣示了《周易》虞氏学“成既济定说”的上述总体宇宙关怀。这无疑是对《易传》当位、失位说所指涉的意义域内的总体宇宙关怀意涵的深化。

值得特别指出的是，在虞翻的视阈下，阴阳消息生化万物万象所成的具体情势与格局，是复杂多样而又变动不居的，因而，既济格局与境界赖以达成的具体途径与方式，自然也是复杂多样而又变动不居的；所达成的既济格局与境界的具体情形与内涵，也是各有其独特性的。换言之，所成既济格局与境界不可能整齐划一，它们只会诞生于特定消息情势与格局，而成为基于该情势与格局而与其相应的特定样态。抽象圆融而绝对的所谓一般既济格局与境界，是根本不存在的，也不应成为人们的价值期许。这一识见，无疑深有契于变动不居的易学之神髓，昭示着于变中审视价值应然、在变中追求价值理想的卓越智慧。基于此，在论《易》时，虞翻每每或直接或间接点醒这一卦气消息的语境，开示因应乾阳与坤阴、天之阳气与地之阴气消息所成不同格局与态势而达成既济格局与境界之有效途径。如，在诠释《乾·彖

① 李道平：《周易集解纂疏》，中华书局1994年版，第233页。

② 李道平：《周易集解纂疏》，中华书局1994年版，第172页。

③ 李道平：《周易集解纂疏》，中华书局1994年版，第4页。

传》“云行雨施，品物流形”时，虞注云：“已成既济，上坎为云，下坎为雨，故‘云行雨施’。乾以云雨，流坤之形，万物化成，故曰‘品物流形’也。”^① 乾阳息于坤阴之上，息至上爻，坤阴全然退隐，乾阳全然彰显。乾的初、三、五之阳当位得正，二、四、上之阳则失位失正。失位者动变而之正，则息成的乾卦成既济而定。既济（䷾）上卦为坎，符示水升天而为云；二至四爻互体为坎，符示水降地而为雨。

其次，基于汉代经学的整体大语境，这一“成既济定说”继而开显了其易学终极人文关切。

汉武帝之后，经学成为汉代学术舞台上的主角，取得官方褒崇的显赫地位，成为帝王平治天下的学理依据。借此历史机缘，基于强烈整体家国天下之情怀与担当，经学家有了以经典合法诠释者身份引领现实、暗为王者之师的角色意识之自觉。有此自觉，经学家在究天人之际、通古今之变、成一代盛治的王道政治之人文诉求下，确立起天道为人道之终极价值根基根据，本天道以立人道，法天道以开人文、成教化而平天下的经学核心价值理念。五经、六艺，被解读成了法天地、效天道以设政教、成大治的王者之书。《汉书·儒林传》所谓：“《六艺》者，王教之典籍，先圣所以明天道，正人伦，致至治之成法也。”^② 礼乐文化，成为时代文化的基本形态。而基于上述人文诉求和经学核心价值理念，在涵纳天地人物，贯通古今往来，着眼天人价值应然之境的易学、也是整个经学的天人之学大视阈下，经学的整体哲学文化价值系统也成为礼乐形态的系统。易学即在其独特卦气说的大语境下，彰显着这一系统，展现着上述人文诉求和经学核心价值理念，并令《易》跃升到王者之书之首，成为其他王者之书所内涵的构成经学整体哲学文化价值系统诸要素之本原。《汉书·艺文志》所称：“六艺之文：《乐》以和神，仁之表也；《诗》以正言，义之用也；《礼》以明体，明者著见，故无训也；《书》以广听，知之术也；《春秋》以断事，信之符也。五者，盖五常之道，相须而备，而《易》为之原。故曰‘《易》不可见，则乾坤或几乎息矣’，

① 李道平：《周易集解纂疏》，中华书局1994年版，第4页。

② 班固：《汉书·儒林传》，中华书局1987年版，第3589页。

言与天地为终始也。”^①是也。虞翻大致也是如此看待《易》之为书、定位易学这一专门之学的。

在上书汉献帝时，虞翻称：“经之大者，莫过于《易》。”^②又称：“臣闻六经之始，莫大阴阳，是以伏羲仰天县象，而建八卦，观变动六爻为六十四，以通神明，以类万物。……孔子曰：‘乾元用九而天下治。’圣人南面，盖取诸离，斯诚天子所宜协阴阳致麟凤之道也。”^③这就表明，在虞翻看来，《易》为六经之首，是含藏有天子协阴阳而致麟凤之祥瑞、达天下大治之局的正大王道的王者之书。《汉书·儒林传》载：“孟喜字长卿，东海兰陵人也。父号孟卿，善为《礼》、《春秋》，授后苍、疏广。世所传《后氏礼》、《疏氏春秋》，皆出孟卿。孟卿以《礼经》多，《春秋》烦杂，乃使喜从田王孙受《易》。”^④则礼乐文化不仅是时代的显学，也是孟喜的家学。因此，在家学的熏陶下，孟氏卦气易学的旨归，必在于本阴阳消息而得以展现、实现的天道，而正定、显立人道，大张礼乐文化的基本精神，化民成俗，平治天下。而从传世孟氏卦气易学的资料也不难看出，礼乐文化的价值视阈，是其易学观照阴阳消息、天人万象的基本视阈。孟氏卦气说中，震、离、兑、坎四卦称四正卦，而分别涵摄符示一岁的春夏秋冬四时。四卦的24爻，则涵摄符示四时的24节气。另60卦，每五卦一组，而成12组，各被冠之以侯卦、大夫卦、卿卦、公卦、辟卦之名谓，涵摄符示天道得以具体展现、实现的12个月各月阴阳二气之消息、物候节气时序之更替以及万事万物之生化。^⑤这些侯、大夫、卿、公、辟（天子）之名谓的确立，显然即是基于一种礼乐文化的价值视阈。孟氏易学的这一视阈，也成了《周易》虞氏学的视阈。在此基础上，基于上述汉代经学的整体大语境，《周易》虞氏学的“成既济定说”豁显出了它的人文关切。

在《周易》虞氏学那里，《易》为法天道而立王道的王者之书，因此，易学的旨归，乃从王的角度立言，着眼于家国天下之整体，法天道而行王

① 班固：《汉书·艺文志》，中华书局1987年版，第1723页。

② 陈寿：《三国志·吴书·虞陆张骆陆吾朱传》，中华书局1985年版，第1322页。

③ 陈寿：《三国志》，中华书局1985年版，第1322页。

④ 班固：《汉书·儒林传》，中华书局1987年版，第3599页。

⑤ 欧阳修、宋祁：《新唐书》，中华书局2003年版，第640—642页。

道，实现理想的王道盛世。要实现这一盛世，在虞翻看来，切实有效的途径，即在于效法总体宇宙图景下天人万象位的正定，基于家国天下之整体，正定好每一类、每一位社会成员之位。正定之法，乃是本天道而确立神圣庄严的人文礼乐制度，落实该制度而确立每一类、每一位社会成员的人文分位，令其基于各自相应的适切人文分位安顿自我，推展人生之一切。由于制度与分位系本天道而来，因而其同样也获得了终极性天道的有力支撑，既彰显了人文本然而应然之正，又彰显了天道本然之正。敬畏这一制度，敬畏这类人文分位，就是对家国天下之整体的敬畏，就是对超越性存在即天道的敬畏，就是对社会人生的善待，就是对自己性命、自我生命存在本身之存在的善待。有此敬畏与善待，人就会确立人文生命价值理性意识之自觉和应然社会人文角色意识之自觉，而安于其适切之人文分位，彰显其性命本然而应然之正、彰显其生命存在本身之存在本然而应然之正于此位之正上。家国天下之整体，即会因此位之正，而由各成员良性互动感通为一体，成为一各成员圆满安顿自我、实现自我而有序和谐而通泰的理想有机社会生命共同体。这一理想共同体，就是“成既济定说”终极人文关切下的既济格局与境界。由此，位之正又彰显为一种崇高的人文价值。要成既济，则是期许在相关成员正定其社会人文分位的基础上，令价值迷失而错居其位之人改其不正为正。一如总体宇宙为一由天道借阴阳消息而生化出的天人万象内在本然地相连一体所成的有机生存生命的至大宇宙共同体，家国天下之整体，也是由天道借阴阳之消息而所生化出的作为天人万象中一类有万物之灵之称的生命存在内在本然地相连一体所成的有机生存生命共同体。前一共同体因位之正作为一崇高的宇宙价值的彰显与落实而臻乎理想圆满的既济格局与境界，后一共同体则因位之正作为一崇高的人文价值的彰显与落实而亦臻乎理想圆满的既济格局与境界。而自觉视位之正为一崇高的人文价值而积极彰显之、落实之，人才会无愧于万物之灵的称号。这无疑又是对《易传》当位、失位说所指涉的意义域内的终极人文关切意涵的深化。

最后，上述后一共同体存在于前一共同体之中，而且前一共同体构成人的整个生活的世界与生命、人生的终极安立、实现之域。因此《周易》虞氏学秉持易学一以贯之的三才之道的理念，彰显三才中人之才的终极整体宇宙角色意识之自觉，倡言人之基于此一自觉而挺立其宇宙担当，守望位之

正这一崇高的宇宙价值与人文价值，积极促成两个共同体理想圆满的既济格局与境界的实现，最终令两个共同体的彻然现实的二而一，臻乎天人圆融的最高有序和谐而通泰之既济格局与境界。这是《周易》虞氏学“成既济定说”的最高价值期许与诉求。借此期许与诉求，其总体宇宙关怀与终极人文关切亦全然通而为一，从而亦令易学这一专门之学的天人之学理境大大的向前推进了一步。

当然，《周易》虞氏学的象数学说中尚有一旁通说。此说指出，64卦的符号系列中，六爻爻性全然相反的一对卦即构成旁通关系。如乾卦(䷀)与坤卦(䷁)、大畜卦(䷙)与萃卦(䷬)即是。《大畜》卦辞虞注即云：“与萃旁通。”^①而旁通关系的卦，静态上一隐一显，相互涵摄；动态上则流变而相通。如乾卦，静态上，它自身显，坤卦则当下即隐而涵摄于其下；动态上，自初爻变起，最终即会通往坤卦。这种涵摄与互通之关系，深层符示开显了天人万象间的涵摄与互通之复杂关联。^②透过这种关联的揭示，《周易》虞氏学也提醒人们，在观照天人万象各种情势与格局，促成相应理想既济格局与境界时，一定要充分考量到万象彼此之间以及万象的各种情势与格局之间的复杂涵摄与互通关联。此所昭示的卓萃智慧，发人深省，深值玩味与肯定。

综上所述，《周易》虞氏学的“成既济定说”，深刻反映了中国传统哲学文化中对宇宙人生有序和谐而通泰的高度价值期许，彰显了一个颇值玩味的人类永恒主题。在构建和谐社会与和谐世界的今天，仍具有重要的启发意义，深值我们立足于当代社会文化的语境，在剔除其中凸显等级贵贱之类意涵的前提下，予以创造性地诠释与转化。另外，汉代的象数易学的确日趋繁琐，至虞翻易学而登峰造极。对于包括虞氏易学在内的象数易学，我们既要充分看到其象数的繁琐之弊，更宜透过其繁琐的外在形式，深层开掘其内在有价值的哲学文化底蕴，而不应采取简单否定的态度。这体现了一个易学研究的视阈与方法的重要问题。

① 李道平：《周易集解纂疏》，中华书局1994年版，第85页。

② 王新春：《虞翻易学旁通说的哲理内涵》，载《哲学研究》2001年第9期。

“得象忘言、得意忘象”^①

——王弼对象数的重新定位及其
对治《易》路数的新体认

一、引言

自两汉时代起，研究和阐发《周易》经传成为一种专门之学，即易学。易学在其自身发展的过程中，逐渐形成了两个基本派别，即象数学派与义理学派（此外尚有一兼综象数与义理的中间派别）。如何对待象数与义理，如何在《易》的基本学说架构下给象数与义理分别进行定位，历来被视为判明象数学派与义理学派分际的主要依据。然而，一旦触及到易学发展史的实际，此一问题即远要复杂得多了。正因为其复杂，所以才衍生出了一系列对人们颇富影响力的错误识见。“象数对于义理学派而言无足轻重，甚至可以被全然抛弃”，即系其中的突出误见之一。在此误见下，实际开启义理学派治《易》路数的王弼，其“尽黜象数”或“全废象数”^②而专究义理似乎已成为定评。实则自《易传》从象数的角度切入，本着象数、义理合一的理路而对《周易》古经作出全新解读之后，象数与义理已成为《易》独特学说架构的一体之两面，根乎象数而归向义理

① 原载《象数易学研究》第二辑，齐鲁书社1997年版。

② 分见《四库全书总目》经部易类叙及王弼、韩康伯《周易注》提要。

已成为《易》的鲜明学术品格。无论是象数学派还是义理学派，都未能（也不可以）突破《易》的这一独特学说架构的范围，未能改易《易》的这一鲜明学术品格。王弼自也不能例外。着眼于象数的象数学派自不待言，即使王弼所属的看重义理的义理学派也不可能撇开象数而空谈义理。以下将专论王弼易学。

王弼，字辅嗣，三国时期魏山阳高平人，生于魏文帝黄初七年（226年），卒于魏齐王正始十年（249年），年仅24岁。正始年间，作为一位年轻才俊的名士、著名玄学理论家，王弼“好论儒道，辞才逸辩”^①，透过兼综儒、道，与何晏、夏侯玄等共同煽起玄风，实现了由两汉经学向魏晋玄学这一学术思潮的初步转移。在易学方面，王弼是因两汉象数易学的刺激而从事其易学研究并进而重建易学的。有鉴于两汉象数易学象数定位上的失误以及由此所导致的烦琐象数推衍，在“返本（本者，原典《周易》经传也）开新”的学术理念的强烈驱动下，经过一番冷静、严肃的哲学思考，王弼完成了具有划时代意义的重要著作《周易注》与《周易略例》。在这两种易学著作中，他批判地超越了汉易象数学家的治《易》路数，尽扫汉易烦琐的象数之学，重新正定了象数在《易》学说架构中的位置（同时自然也重正定了义理在《易》学说架构中的位置），努力向《易传》的理路复归，从而提揭了一种“得象忘言、得意忘象”、以义理为旨归的全新治《易》路数，建构起了自己的新易学观和新易学体系。这一以两汉象数易学的反动之特殊面目而出现的王弼易学，实现了一种针对于两汉象数易学的“革命”，它带来了易学发展的新的契机。从此，象数学派与义理学派间逐渐建立起了相反相成式的互动格局，促进了易学的繁荣。本文拟就王弼对象数的重新定位以及他由此所开出的“得象忘言、得意忘象”的全新治《易》路数，作一番初步探讨，并试就王弼是否尽扫象数而专究义理这桩历史公案，谨献一得之见。不当之处，敬祈高明不吝赐正。

① 陈寿：《三国志·魏书·钟会传》附《王弼传》，中华书局1982年版，第795页。

二、《周易》古经的基本学说架构 及《易传》对它的解读

易学的源头是《周易》经传。易学史上，人们往往是在经传一揆的理念下，依据《易传》对《周易》古经的解读而理解《周易》古经、理解《周易》之学的。为此，在具体探讨王弼易学的相关问题之前，我们首先须对《周易》古经的基本学说架构及《易传》对它的解读有一个大致的了解。

“《易》为筮卜之书”^①。质言之，作为占筮活动的产物，作为一部以占筮为基本功用的筮书，《周易》古经的架构，系一种笼罩着占筮之神秘氛围的学说架构，《周易》古经的体系，系一种明显的占筮体系。在古经的这种架构与体系之下，作为其基本构成要素的卦爻画与卦爻辞，前者以符号的形式表征、蕴示着占问事项的吉凶休咎情状，后者则以文字辞说的形式诠说和彰显着这种吉凶休咎情状，乃至继而开示相应的趋避对策等。卦爻画表征、蕴示怎样的吉凶休咎情状，卦爻辞即尽可能诠说和彰显出这种吉凶咎情状。是则卦爻辞系由卦爻画而来，由卦爻画所表征、蕴示的吉凶休咎情状所引发，因而也是卦爻画及其所表征、蕴示的吉凶休咎情状的诠释者。在古经作者看来，人们透过契会、玩味卦爻辞，自然即可对卦爻画所表征、蕴示的吉凶休咎情状获致一种基本的体认。与此同时，依照古经作者的识见，反转过来，卦爻画的存在，亦正可以印证卦爻辞之所云，透显卦爻辞之意蕴，昭示卦爻辞之所以然，因而，卦爻画同样也在以符号的形式“诠释”着卦爻辞，也是卦爻辞的“诠释者”。

由此可见，也正是在被用作表征和诠说占问事项吉凶休咎情状工具的过程中，卦爻画与卦爻辞之间结成了上述双向互诠互释的密切关系。它们基于这种密切关系，紧相配合，以表征和诠说占问事项的吉凶休咎情状，开示人们相应的趋避对策等为基本目标，互显着其内蕴，共同构成古经独待学说架构的一体之两面，难相分离。

^① 班固：《汉书·儒林传》，中华书局1987年版，第3597页。

谈及《周易》古经时，我们自然不应忽视卦爻辞所透显出来的具象思维特征。包括《易传》在内的后起易学从象数的角度解读、阐衍古经，主要即是由此所导引的。由于古经毕竟是先民长期占筮经验积累的结晶，是先民之抽象思维能力尚未得以开发情势下的产物，因此，经过加工而写定的古经之卦辞，仍然带有先民当时筮问各种具体事项的明显痕迹，某些卦的卦爻辞甚至直接就是当时一些具体筮问事项的“实录”，而且，就总体而言，64卦的卦爻辞就事论事的现象在在可见，形象化、诗化的色彩相当浓厚，凸显出了一种具象思维的特征。正是在这种具象思维的理路下，卦爻辞每每透过一些具体事物形象，论说和彰显着卦爻画所表征、蕴示的吉凶休咎情状。例如，乾卦诸爻之辞，几乎都在透过龙之一象而立言；鼎卦诸爻之辞，则全系以鼎之一象而立言。类似之例不胜枚举，不再赘言。尤有进者，卦爻辞在取物象以立言时，尚有一定之规则。例如，某卦诸爻之辞因一事物以立论，则初爻之辞每言该事物之最下部位，二爻之辞后顺此以推，至上爻之辞则言该事物之最上部位；再如，某卦诸爻之辞因一事项之过程以陈辞，则初爻之辞每言该过程之初始，其他诸爻之辞顺此以推，至上爻之辞则言该过程之终了；等等。如是，一卦诸爻之下、上，即与事物之本末、过程之始终建立起了一种对应关系。可见，具体事物之形象（“象”）成为构成卦爻辞的重要内容。此类“象”，加之具体筮占过程中卦爻画所由以转换而来的数（九、八、七、六之类），共同构成《易》象数观念的雏形。《易》的象数思想、象数模式，就是在此基础上发展起来的。

《周易》古经大致成书于西周初、中（前）期，历春秋而至战国，在战国中后期，《易传》诸篇先后问世。问世的《易传》，对《周易》古经首次作出了如下的系统、全面解读：

依《易传》之见，质言之，古经的学说架构，就是一种象数与义理合一不二、双向互诂互释的学说架构。正是由于这种学说架构的确立，才使得古经64卦展现为一种统一的卦爻画与卦爻辞合一不二、双向互诂互释的形式架构。换言之，象数与义理合一不二、双向互诂互释的学说架构，可被视为古经学理上隐而不彰的内在架构；而卦爻画与卦爻辞合一不二、双向互诂互释的架构，则可被视为前一架构的具体实现或落实，是前一架构外显、

“外化”所成的古经之外在形式架构。而且，在《易传》看来，唯有借助于古经的前一内在实质性架构，它的后一外在形式架构才能得到正确的理解、诠释与说明。准此，《系辞上传》提出了如下之著名论断：“圣人设卦、观象、辞焉而明吉凶。”这一针对于古经学说架构的著名论断晓示人们，作《易》之圣人设立了卦，这些卦即表征、蕴示着各种物象，圣人即透过详观这些卦所表征、蕴示的物象，契应此类物象所透显出的诸般理与势，而在诸卦之下系属了相应的卦辞与爻辞，用以彰显和昭示行事的吉凶。这一论断，成为关于古经学说架构的经典性论断而为后世易学所认同。在上述思想的指导下，《易传》透过各种努力，以诠释它所认定的古经的外在形式架构与内在实质性学理架构。为此，它提揭了较为系统、完整的八卦卦象说体系（集中于《说卦传》，并散见于《彖》、《象》诸传），并进而发明了系列爻位、爻象说，从而首次开显出《易》的系统象数思想，真正挺显起《易》的象数学内涵和《易》的象数学方面的特色，用以诠释卦爻画，诠释卦爻画所表征、蕴示的物象，并且希望通过这种诠释，从根本上揭明卦爻辞之所然与所以然，“和盘托出”卦爻辞之底蕴，豁显古经的整个学说架构与体系。而通观《易传》诸篇对古经的解读，人们可以清楚地看到，贯穿于其中的一个基本思想是：卦爻画有其特定的象数内涵，这类象数涵蕴着相应的义理，此类义理又透过卦爻辞而得以初步表达。由此，象数成了《易》之根，是义理的表征、蕴示者，由象数发而为义理，由义理来揭举象数之所蕴的《易》之独特理论模式建构了起来。从此，象数与义理在一种全新的学理脉络下互显着其内蕴，被视为共同构成《易》实质性学说架构的一体之两面。

《易传》进而指出，古经之具有如此的外在形式架构与内在实质性学理架构，在很大程度上还是因作《易》之圣人出于畅言达意之需要使然。《系辞上传》云：“子曰：书不尽言，言不尽意。然则圣人之意其不可见乎？子曰：圣人立象以尽意，设卦以尽情伪，系辞焉以尽其言。”世间的是是非非、真真假假（“情”者真也，“伪”者假也）纷然杂陈，为此圣人化而约之，透过设立相应的卦，即可将其充分符示出来；人的思想观念（“意”）离不开语言（“言”）的表达，但是仅凭语言却难以使其获致充分的表达，为此圣人亦从设立卦的途径入手，因卦所表征、蕴示的物象（“象”）即可

将自己的思想观念充分彰显；书籍总归难以令人畅所欲言，为此，圣人浓而缩之，精中求精，将自己的言论（“言”）凝练成64卦的卦爻辞，而系属于相应的卦下、爻下，以与卦互诂互显，其言论即可得以充分表达。依照传的理解，在由此所成就的古经一书中，“言”、“象”、“意”三者密不可分，“言”本系圣人的言论而落实为古经之卦爻辞，“意”本系圣人的思想观念而落实为古经的义理，“象”则为卦爻之象，系圣人借以传达其思想观念、透显相关义理的“工具”。在传看来，卦因义理而设，因一定思想观念而立，圣人有何思想观念或义理，即透过设立何卦、因何卦之象而彰显之，象数完全可以豁显义理，而卦爻辞则又是对卦爻之象及卦爻之象所透显出的义理的很好的文字诂说。传的这段文字，无疑是对其所理解的古经之外在形式架构与内在实质性学理架构的进一步诂说与论阐。它并进而透露出了如下讯息：象数虽为《易》之根，但是它之成为《易》之根，恰恰是因其表征、蕴示着圣人所欲传达的思相观念或义理。由是，象数因圣人的一定思想观念或义理而被设立，最终又要因它而传达出圣人的这些思想观念或义理，而古经一书，也正是因要传达圣人的一定思想观念或义理而被撰写，最终也要借助其中的象数彰显出圣人的思想观念或义理并以之为基本归宿或目标。可见，依传之见，古经的成因和归宿可简要表述为：“义理—象数—义理”。即起因于义理，借助象数，而又最终归向于所欲传达或彰显的义理。

透过传的上述解读，古经的体系成了一种象数与义理紧密合一的体系，此一体系在起因于圣人相关义理的前提下，根乎象数而又终归向于义理。具言之，这一体系以象数为根基，以阳阴学说为深层理论基线，以上本天道，下开人文，合一天人，批导现实，提揭生生不息的伟大自然生命洪流，高扬人文贯注、滋润的高品位生命的价值和意义，追求宇宙、人生无限美好的未来为内在义理意涵。《易传》对古经所作的上述解读，显而易见，实质上就是它对古经原有学说架构与体系学理上脱胎换骨式的空前升华。这种升华的结果，并为后世易学所接受，成为传统易学对古经的一种基本共识，成为人们理解、把握《周易》、步入易学殿堂的“向导”。

三、王弼对两汉象数易家治《易》路数的清算 及他对象数所作的重新定位和由此所开出的 新治《易》路数

《易传》问世之后，人们即依照其对古经所作的上述解读而理解、诠释和阐释着《周易》经传，从而建构（重建）起各自不同的易学体系。由于他们对《易传》上述解读理解上的歧异，遂引发出了不同的易学观与治《易》路数。

两汉时期的易学家依据他们的理解而推出了自己的易学观与治《易》路数，王弼则依据他的理解而批判地超越了前者，挺显出自己的易学观与治《易》路数。

两汉时期，是易学发展史上第一个辉煌的时代，这一时代，大致堪称一象数易学的时代，只是象数易学确切言之系从西汉后半叶渐次兴起的。两汉象数易学，所凸显出的一个主导倾向，就是侧重于在作为《周易》及易学之根的象数问题上大作文章，以象数优位的理念，全而倒向象数的一边而治《易》、用《易》。在这种易学氛围下，一方面，易学的象数之学充分展开，获得了迅速而又全面的发展，奠定了后世象数易学的基本规模，并使象数学派作为易学发展史上的一个基本派别正式宣告诞生；另一方面，在象数优位理念的促动下，象数之学日趋烦琐、牵强，与此同时，孕育自《周易》古经而开显于《易传》的《易》的义理精蕴、正大人文理念，则几近陷入湮而不彰的境地——虽然某些易学家，像荀爽、郑玄等，对此不时有所触及。^① 象数易学的日彰，终于导致两汉象数易学的衰微和王弼义理易学的崛起。值此学术思潮即将发生重大变革之际，王弼挺身而出，系统清算了汉易象数家这种象数优位理念指导下的治《易》路数，推出了自己的治《易》新路数。

王弼的清算和全新理论建构，是从重新诠释前所引《系辞上传》关于

^① 例如，荀爽的“乾升坤降、阳升阴降说”凸显了君臣尊卑之义；郑玄则借《易》而对“礼”作了广泛阐发。

“言”、“象”、“意”三者关系的那段论述开始的。

基于此段论述，王弼在其《周易略例·明象》中，集中申论了“言”、“象”、“意”三者的相互关系，重新正定了三者在《易》学说架构和学说体系中的位置，尤其是重新正定了被汉易象数家定位差失至极的“象”的位置，端正了三者内在的主辅与轻重，指明了治《易》所当把握好的真正重心或中心，痛斥了汉易象数家的象数优位论偏失及由此所引起的烦琐、拘泥、穿凿诸流弊。

首先，依照《易传》对《易》之独特学说架构与体系的解读，王弼就“言”、“象”、“意”三者的基本关系明确指陈道：“夫象者，出意者也；言者，明象者也。尽意莫若象，尽象莫若言。言生于象，故可寻言以观象；象生于意，故可寻象以观意。意以象尽，象以言著。”

“象”谓卦爻之象，“意”谓义理，“言”谓卦爻辞。王弼认为，卦爻之象系为义理而设，作《易》者依据一定的义理而设立了相应的卦，以透过这些卦所表征、蕴示的物象将相应的义理彰显出来；卦爻辞又系为卦爻之象而设，《易》中所有的卦爻之辞，都是依据相应的卦所表征、蕴示的卦爻之象而系属的。因此，卦爻之象是彰显义理的最佳“工具”，卦爻之辞则是用以解说卦爻之象的最佳“工具”。正因《易》中的卦爻之辞系因相应的卦爻之象而发，所以人们即可透过卦爻之辞而契会出相应的卦爻之象；正因《易》中的卦爻之象系因相应的义理而设，所以人们即可透过卦爻之象而玩味出相应的义理。《易》之义理因卦爻之象而得以豁显，《易》之卦爻之象又因其卦爻之辞而得以昭著。

这里，王弼揭示出了两种理路：其一是作《易》者原先建构《易》的理路，其二是治《易》者所宜秉持的契会、解读《易》的理路。前一理路约而言之即“意—象—言”，后一理路约而言之则为“言—象—意”。

就前一理路而言，他认为，作《易》者为表达一定的义理（“意”）而设立了卦，透过卦中的卦爻之象（“象”）而透显出此义理；唯卦爻之象隐含于卦中而未得彰，于是作《易》者又透过系属卦爻之辞（“言”）的方式，将卦中所涵具的卦爻之象解说出来。由是，卦爻辞说出卦爻之象，而终于使《易》之义理得以顺利豁显。这是一条由义理而卦（卦爻之象），再由卦（卦爻之象）而卦爻之辞的建构理路，亦即由“意”而“象”而

“言”的建构理路。建构的结果，就是《易》卦爻画与卦爻辞紧相联结的外在形式架构的确立。在王弼看来，圣人作《易》的根本目的，就是要在世人而前挺显各种正大的义理，为此，圣人遂设立卦以透显这些义理，又系属卦爻辞以诠说卦中所涵具的那透显义理的卦爻之象。由是一环紧扣一环，就建构起了《易》的这种独特外在形式架构与体系。可见，与《易传》的理解大致相契，在王弼的心目中，《易》的卦爻画与卦爻辞紧相联结的外在形式架构背后，实隐含着象数与义理合一不二的内在实质性学理架构，前者正是后者具现的结果。

就后一理路而言，王弼主张，既然圣人原先建构《易》的理路系由义理而卦（卦爻之象），再由卦（卦爻之象）而卦爻之辞，亦即由“意”而“象”而“言”，那么，后人契会、解读《易》，即应反溯回去，持一与此恰恰相反的理路，亦即首先透过玩索卦爻之辞而解读出卦中所蕴示的卦爻之象，继而再透过契会卦爻之象而解读出义理。简言之，此一理路即由卦爻之辞而卦爻之象，再由卦爻之象而义理，亦即由“言”而“象”而“意”。

在揭示出上述两种不同理路的同时，王弼还点明了《易》中“言”、“象”、“意”（亦即卦爻辞、卦爻之象与义理）三者所充任的不同角色。他明确指出，义理（“意”）是圣人作《易》时所要挺显的主要对象，是《易》的“灵魂”和归宿之所在，卦爻之象（“象”）仅是透显义理的“工具”，卦爻之辞（“言”）又仅是诠说卦爻之象的“工具”。“工具”与透过“工具”所要达成的“目标”，系两种截然不同的角色，必须将其区分得清清楚楚。王弼所作的这种角色辨析，实际上也就是他对《易》中“言”、“象”、“意”三者的重新定位。其中，视“象”为“工具”，视“意”为归宿或“目标”，最具实质的针对性，它无疑是对汉易象数家象数优位论的致命一击。

其次，在以上论述、辨析的基础上，王弼继而又针对治《易》者在契会、解读《易》的过程中应当如何对待“言”、“象”、“意”三者的问题，作了如下的论阐：“故言者所以明象，得象而忘言；象者所以存意，得意而忘象。犹蹄者所以在兔，得兔而忘蹄；筌者所以在鱼，得鱼而忘筌也。然则，言者，象之蹄也；象者，意之筌也。”

王弼的这段论述，直接受启于《庄子》。《庄子·外物》云：“筌者所以在鱼，得鱼而忘筌；蹄者所以在兔，得兔而忘蹄；言者所以在意，得意而忘言。吾安得夫忘言之人而与之言哉！”

“筌”是一种捕鱼的竹器，“蹄”是一种捕兔的网。王弼告诫人们，在捕猎活动中，筌鱼相对，筌为工具，鱼才是所要捕获的目标；蹄兔相对，蹄为工具，兔才是所要捕获的目标。与此相类，在契会、解读《易》的过程中，首先是“言”（卦爻辞）“象”（卦爻之象）相对，前者为“工具”，后者方是所要达成的“目标”。继之则是“象”（卦爻之象）“意”（义理）相对，前者为“工具”，后者方是最终所要达成的“目标”。“工具”的功用和价值，则表现在（亦只、亦正表现在）透过它可以达成相应的“目标”。一旦透过“工具”达成相应“目标”后，“工具”的“职任”即算尽到了，它的功用和价值即意味着得以完满实现了，由是，人们随之即宜将其暂时忘掉，而把注意力转向所达到的“目标”。

这里，“忘”有着如下之深意：它重在晓示注意力重心的转移，重在晓示一种不过分纠缠和拘执的精神方向。此所云“忘”，重在晓示注意力重心由“工具”向“工具”所达成之“目标”的转移，重在晓示一种不要过分纠缠和拘执于“工具”本身的精神方向。

可见，王弼实际上开示了一条层层递进、步步深入的契会、解读《易》的具体进路：先玩索卦爻辞，以解读出卦中所表征、蕴示的卦爻之象，既解读出卦爻之象，随即暂时忘掉卦爻辞而专注于卦爻之象；继之再契会卦爻之象，以解读出其所透显的义理，既解读出义理，随即又暂时忘掉卦爻之象而专注于义理。解读、把握到了义理，契会、解读《易》的最终目标即算达到了。

仔细玩味王弼所开示的此一契会、解读《易》的具体进路，我们认为，其中所挺显的不要一味纠缠和拘执于“工具”本身、却宜适时、及时地将注意力投向透过“工具”所达到之“目标”这一思想主张，无疑是卓异的和深刻的！此一思想主张，系直接针对汉易象数家、尤其是东汉象数易家的治《易》、论《易》路数而发。汉易象数家视象数为《易》之根、为《易》之本，认为《易》的一切皆建立在象数的基础上，都是在象数的基础上生衍出来的，由此而确立起象数优位的理念。在这一理念的指导下，西汉时期

的象数易家执著于象数，提出了系列新的象数易说，建构起了各种新的象数学体系^①，不烦赘述；而东汉时期的象数易家则将这种对于象数的执著落实为注《易》的实际行动（而不再是新象数学体系的直接建构），他们率自象数的角度切入以注《易》，将豁显《易》的象数学内涵，梳理清经文、传文背后的象数根据，确立为注《易》的基本目标，确立为注《易》的中心或重心，为此，他们一则过分拘执和纠缠于经文、传文的一字一句，绞尽脑汁地契合、钩稽其背后构成其所以然的象数内涵，一则最终落脚到对于《易》的象数学内涵的拘执和纠缠，以至在《易传》原有象数义例和象数学内涵的基础上继续推衍，大搞烦琐象数，提揭各种新的象数义例和象数学说，以牵附、迁就经传本文而诠释之。唯此处对于经文、传文的过分拘执与纠缠，亦可归结为对于象数的过分拘执与纠缠，因为东汉象数易家之所以会一味拘执与纠缠于经文、传文，其所看重的，无非是此类文字背后的象数根据。综上所述，无论是在西汉象数易家那里，还是在东汉象数易家那里，构成《易传》问世之后《易》独特学说架构的一体之两面的象数的一面的确被凸显了，而义理的一面却的确被大大忽视了。这在王弼看来，凸显的乃是“工具”，忽视的竟是透过“工具”所要达成的“目标”，实属一种“本末倒置”之举。因此，他认为，汉易象数家的治《易》、诠《易》路数断不足取。他之所以要提揭上述契合、解读《易》的具体进路，目的就是为了与汉易象数家的此一路数相对抗，一则先推倒象数优位之理念而代之以义理优位之理念，一则继之将注《易》的基本目标、注《易》的中心或重心由豁显《易》的象数学内涵，梳理清经文、传文背后的象数根据拨至解读出《易》的义理内涵。

复次，针对汉易象数家、尤其是东汉象数易家在治《易》、诠《易》过程中所暴露出的上述偏失，王弼进一步论述道：“是故，存言者，非得象者也；存象者，非得意者也。”

“存”与“忘”相对待。“忘”所着力晓示的是注意力重心的转移，是一种不过分纠缠和拘执的精神方向；而“存”谓保存、固守，它所指涉的则是一种对于特定对象过分执迷、护持与纠缠的心态与行为。“存”和“忘”的对象，这里皆指前所言“工具”。或“存”或“忘”，集中而又典

① 像孟喜的卦气说体系、京房的八宫纳甲体系等。

型地体现了两种不同治《易》、论《易》进路的根本性差异。

汉易象数家、尤其是倾注主要精力于注《易》之上的东汉象数家，他们在治《易》、论《易》的过程中，每每过分看重《易》的文辞与象数本身，因而才会产生前述那种对于《易》之文辞与象数的过分拘执与纠缠的心态与举措。他们当时的基本文化追求是，在他们所处的那个时代，在他们所处的那种文化背景下，透过他们自身对于《易》之文辞与象数的契合、梳理与诠释，推出并挺显他们所认定的对于《易》之文辞与象数以及整个《易》的正解理解，并且基于这种理解，完满地保存好《易》之文辞与象数以及整个《易》的“原貌”。因而他们一味地拘执、纠缠于《易》之文辞与象数而不能超越之。

在王弼看来，“言”（卦爻辞）是论说“象”（卦爻之象）的“工具”，“象”是透显“意”（义理）的“工具”。“工具”的价值并不在其本身，却恰恰在透过它所达成的“目标”上面，“目标”才是“工具”价值的真正确证者。设若因为“工具”具有可以达成某种“目标”的潜在价值和功用而过分看重“工具”本身，乃至执迷于它而不能超越，那么，“工具”所具有的那种可以达成某种“目标”的潜在价值和功用，势必将很难实现出来，如此，“工具”本身也势必将失去其作为“工具”而存在的意义了。因而，卦爻之辞作为论说卦爻之象的“工具”，其价值并不在本身，却恰恰表现在透过它所诠释出的卦爻之象上面，卦爻之象才是卦爻之辞价值的真正确证者——唯有诠释出卦爻之象，才能确证卦爻之辞的价值；卦爻之象作为透显义理的“工具”，其价值并不在它本身，却恰恰表现在透过它所透显出的义理上面，义理才是卦爻之象价值的真正确证者——唯有彰显出义理，才能确证卦爻之象的价值。如果因为卦爻之辞具有可以诠释出卦爻之象的潜在价值和功用，如果因为卦爻之象具有可以透显出义理的潜在价值和功用，而过分地看重卦爻之辞和卦爻之象本身，乃至执迷于它们而不能超越，并且谨谨慎慎、唯恐有丝毫差错地希图完满地诠释清和护持、保存好卦爻之辞和卦爻之象的“原貌”，那么，卦爻之辞所具有的那种可以诠释出卦爻之象的潜在价值和功用势必将很难很好地实现出来，卦爻之象所具有的那种可以彰显义理的潜在价值和功用势必很难很好地实现出来，如此，卦爻之辞和卦爻之象本身，也势必将分别失去其存在的意义，即失去其作为论说卦爻之象之“工

具”和透显义理之“工具”而存在的意义。而持如此之识见和如是而为之人，也绝非真正懂得卦爻之辞和卦爻之象的价值和功用以及如何利用它们的这种价值和功用之人，这样的人，显然很难较好地透过卦爻之辞而契会出卦爻之象，很难较好地透过卦爻之象而解读出《易》之义理。

而且，契会、解读《易》的过程，如前所揭，实系一由卦爻之辞而卦爻之象、由卦爻之象而义理的层层递进、步步深入、环环相扣的过程，如若前一环节出现了差错，不能圆满终结而过渡到后一环节，那么通向最终目标的进程即自行中断。具言之，如若因过分看重卦爻之辞本身，以至执迷于它而不能超越，那么将很难通过它而顺利契会出卦爻之象，这就意味着由卦爻之辞而卦爻之象的这一环节出现了问题，不能圆满地终结，由卦爻之象而义理的后一环节，自然也就不能接续进行下去了，解读出《易》之义理的最终目标，也就难以实现了。而且，实际上，即使前一环节圆满终结了，透过卦爻之辞而契会出了卦爻之象，但是，如果就此而过分看重卦爻之象本身，以至执迷于它而不能超越，那么，同样也难以实现解读出《易》之义理的最终目标。依王弼之见，汉易象数家，主要是一味拘于注《易》，过分看重《易》之文辞与象数本身，乃至沉溺于其中而不能自拔，不能有所超越，希图在自己所处的历史文化背景下，完满地保存好《易》之文辞与象数以及整个《易》的“原貌”的东汉象数易家，就是这样一些不能很好地透过《易》之文辞而解读到《易》之象数真髓的人，就是这样一些不能很好地透过《易》之象数而把握到《易》之义理精蕴的人，他们只会在《易》的“外围”或“表层”打转，难以深入到《易》的“里层”，洞见其真精神，因而用力虽勤苦，费思虽不少，到头来却成效甚微。

王弼继言道：“象生于意而存象焉，则所存者乃非其象也；言生于象而存言焉，则所存者乃非其言也。”王弼认为，《易》之卦爻之象（“象”）系为义理（“意”）而设，是透显义理的有效“工具”，《易》之卦爻辞（“言”）系为卦爻之象而设，是诠说卦爻之象的有效“工具”。然而，在王弼看来，人们在契会、解读《易》的过程中，如果仅仅停留于“卦爻之辞乃对应一定卦爻之象而设、卦爻之象乃对应一定义理而设”这一识见层次上，从而过分看重、执迷卦爻之辞和卦爻之象，并且希图完满地诠释清和护持、保存好卦爻之辞和卦爻之象的“原貌”，那么，所存的已远非原来意义

上的诠说相应卦爻之象的卦爻之辞和透显相应义理的卦爻之象了，而只是一些笼罩着“卦爻之象的最佳诠释者，诠说卦爻之象的有效工具”与“义理的重要载体，透显义理的最佳工具”之类的美妙光环，却形同虚设的卦爻之辞和卦爻之象了。因为卦爻之辞和卦爻之象的设立，主要是为了一则用以诠说卦爻之象，一则用以透显义理。诠说卦爻之象和透显义理，才分别是卦爻之辞之所以为卦爻之辞、卦爻之辞之所以为《易》之卦爻之辞与卦爻之象之所以为卦爻之象、卦爻之象之所以为《易》之卦爻之象而存在的根据和所当具备的“任职”，才分别是它们的真正价值之所在。看到了卦爻之辞和卦爻之象分别作为“卦爻之象的最佳信释者，诠说卦爻之象的有效工具”与“义理的重要载体，透显义理的最佳工具”而所具有的价值，但是不能设法有效地将这一价值很好地实现出来，反却因此而一味地执迷于卦爻之辞和卦爻之象本身，并希图在正确理解基础上保存好它们的“原貌”，这样做，自然只会使卦爻之辞丧失其之所以为卦爻之辞、之所以为《易》之卦爻之辞而存在的根据和所当具之“任职”，只会使卦爻之象丧失其之所以为卦爻之象、之所以为《易》之卦爻之象而存在的根据和所当具之“任职”。尤有进者，因为定位的失误，分不清轻重缓急，分不清“工具”与“目标”两种截然不同的角色，从而一则一味执迷、停留于卦爻之辞而不能适时地暂时忘掉、超越它以通向卦爻之象的“彼岸”，一则一味执迷、停留于卦爻之象而不能适时地忘掉、超越它以通向义理的“彼岸”，只能视为一种“目标”的迷失或“倒错”！在契会、解读《易》的过程中，发生了如上两类严重的“目标迷失”或“目标倒错”，则最终能否圆满地契会、解读好《易》也就可想而知了。冷静地反思汉易象数家、主要是东汉象数易家治《易》的基本情形，王弼认为，此点即不难明了。

再者，综括以上之所析、所论，王弼得出了如下的结论：“然则，忘象者，乃得意者也；忘言者，乃得象者也。得意在忘象，得象在忘言。故立象以尽意，而象可忘也；重画以尽情，而画可忘也。”王弼指出，人们在契会、解读《易》的过程中，唯有不过分护持、执迷与纠缠作为“工具”的卦爻之辞（“言”）和卦爻之象（“象”），能够分别适时、及时地暂时忘掉、超越它们，才会真正一则借由卦爻之辞这一“中介”或“桥梁”，而最终通向卦爻之象的“彼岸”，一则借由卦爻之象这一“中介”或“桥梁”，而取

终通向义理（“意”）的“彼岸”。泛言之，人们唯有不过分护持、执迷与纠缠作为“工具”的《易》之文辞（包括卦爻辞及传文）和象数，能够分别适时、及时地暂时忘掉、超越它们，才会真正一则借由《易》之文辞这一“中介”或“桥梁”，而最终通向《易》之象数的“彼岸”，一则借由《易》之象数这一“中介”或“桥梁”，而取终通向《易》之义理的“彼岸”。由此，王弼进一步申言，人们要想解读出义理，就必须适时、及时地暂时忘掉和超越卦爻之象；而人们要想契会出卦爻之象，则必须适时、及时地暂时忘掉和超越卦爻之辞。泛言之，则人们要想解读出《易》之义理，就必须适时、及时地暂时忘掉和超越《易》之象数；而人们要想契会出《易》之象数，即必须适时、及时地暂时忘掉和超越《易》之文辞（包括卦爻辞及传文）。之所以必须如此，在王弼看来，是因为作为“工具”的卦爻之辞（以及泛言的《易》之文辞），皆有其不可克服的局限性，对此，后文将详有所及，在兹不赘。因此，针对汉易象数家象数优位论下的过分护持、执迷与纠缠象数的偏失，王弼特别指出，当初作《易》之圣人为了充分彰显各种情实的需要而重叠了八卦，以组成了一个各具六爻画的64卦系列，后世的人们则完全可以为了最终契会出作《易》圣人当初所欲彰显之各种情实的需要，而将此类卦爻之画暂时忘掉。

此处凸显“忘”的重要性，并不意味着“工具”是达成“目标”的严重障碍，并不意味着“工具”与透过“工具”所要达成的“目标”间构成一种截然对立的关系。凸显“忘”，仍然是以肯定“工具”的有效性、肯定“工具”是通向“目标”不可或缺的最佳“中介”或“桥梁”为基本前提的。王弼之凸显“忘”，只是旨在提醒人们，唯有适时、及时地暂时忘掉和超越“工具”本身，才会顺利地通向“目标”的“彼岸”！

或曰：“他开始只是说，认识要通过一定的工具作为媒介，如果认识了所要认识的本体，可以不要工具，得了鱼可以忘筌。这里，却说只有忘掉了象，才能得意；只有忘掉了言，乃能得象。他把象的必须忘掉，看作得意的条件；把言（的）必须忘掉，看作得象的条件。也就是说，把象和得意的关系对立起来，把言和得象的关系对立起来。”^①

① 任继愈主编：《中国哲学史》第二册，人民出版社1979年版，第176页。

或曰：“（王弼之论）就把‘忘言’，‘忘象’看作是‘得意’的条件，无限夸大‘言’和‘象’作为认识媒介在认识过程中的相对局限性，而看作是‘得意’的障碍。……这样把认识的对象和认识的媒介手段，作为认识对象의思想和传达思想的物质外壳，形而上学地割裂、对立起来，歪曲了认识的深化过程，宣扬了神秘主义的不可知论。”^①

以上两种大致相近的观点，系大陆学界前一阶段的基本观点。显而易见，这两种大致相近的观点对王弼思想误解甚矣。误解的产生，系因时代语境所限，对于前述王弼颇富层序性的学理和理路缺乏一种“同情的了解”。尤其是后一种观点断言王弼宣扬了神秘主义的不可知论，最令人费解。因为在王弼那里，无论是以卦爻之辞（“言”）为媒介的卦爻之象（“象”），还是以卦爻之象为媒介的义理（“意”），最终都是可以契会、解读出的，亦即它们都是可知的，这怎能被称做是一种不可知论呢？

综上所述，王弼的论述层层深入，的确具有着较为严密的层序性，而且其析论之透辟，识见之卓异，堪称空前，较之汉易象数家，的确达到了一个新的更高的思想境界。至此，王弼依据自己的体认而提揭的有别于汉易象数家、尤其是东汉象数易学家的新治《易》路数，已豁显在我们的面前。

最后，依据自己对治《易》路数的体认，王弼又对烦琐的汉易象数之学，作了如下的集中清算：“是故触类可为其象，合义可为其征。义苟在健，何必马乎？类苟在顺，何必牛乎？爻苟合顺，何必坤乃为牛？义苟应健，何必乾乃为马？而或者定马于乾，案文责卦，有马无乾，则伪说滋漫，难可纪矣。互体不足，遂及卦变；变又不足，推致五行。一失其原，巧愈弥甚，纵复或值，而义无所取。盖存象忘意之由也。忘象以求其意，义斯见矣。”

两汉象数易学的偏失凸显为象数优位论，凸显为象数优位论下对于象数的过分护持、执迷与纠缠^②。正是由于这种过分护持、执迷与纠缠，衍生出了象数学上的穿凿、烦琐之风。此风一起，愈演愈烈，至集两汉象数易学之

① 萧蓬父、李锦全主编：《中国哲学史》上卷，人民出版社1982年版，第380页。

② 前已论及，两汉象数易学对于经文、传文的过分护持、拘执与纠缠，亦可归结为对于象数的过分护持、拘执与纠缠。

大成的虞翻那里，而达到登峰造极的地步。包括虞翻在内的东汉象数易家^①，他们在契会、解读《易》的过程中所表现出的象数学上的穿凿与烦琐，大都是因对于卦象（卦所表征、蕴示的物象）的过分拘执所引起的，因此，王弼在这里主要就他们这种对于卦象的过分拘执作了无情揭露。

“触类可为其象，合义可为其征”，言统合具有某一共同特质的一类事物，皆可将它们视为某卦的卦象而为该卦所表征，只要契合某一意义或义理，任何一种具体的卦象和爻象皆可成为此一意义或义理的表征、透显者。换言之，即某卦之象不必执于一，某一意义或义理也非必由某一固定的卦来表征和透显。举例以言，此点即不难明了：离（☲）之一卦，下、上皆阳爻，中间则为阴爻，阳刚而阴柔，是则此卦有内柔外刚之象。而鳖、蟹、羸（螺）、蚌和龟，皆外有硬壳、内有肉身的内柔外刚之物，因而它们都可被视为离的卦象而为离卦所表征。亦正因此，离卦不必执定于以上五象中的某一象也。再如，乾的卦德为刚健，阳爻亦蕴示刚健，是以无论是乾卦还是阳爻，都与刚健的意义或义理相契，因之刚健的意义或义理既可由乾卦来表征，亦可由阳爻来透显，却不必执定于前者。准此，王弼举例以宣示自己的主张：乾有一象为马，坤有一象为牛，马之性刚健而牛之性柔顺，此二物分别与乾、坤两卦的卦德刚健和柔顺相应契。然而，王弼指出，《易》的意义或义理如果在于刚健，却不必定由乾的卦象马来表征；《易》之象如果为具有柔顺品格的物类，却不必执定其为作为坤卦卦象的牛。实际上，王弼认为，爻与卦同功，卦象可以透显的意义或义理，爻象同样可以透显，因之不必执迷卦象：爻的品格如果与《易》的柔顺的意义或义理相契合（此类爻一般为卦中的阴爻），那么此爻足可用以蕴示牛之象以及《易》是一柔顺的意义或义理，因而不必执定坤卦，认为只有坤卦才蕴示牛之象及柔顺之德矣；爻的意涵如果与《易》的刚健的意义或义理相契合（此类爻一般为卦中的阳爻），那么此爻足可用以蕴示马之象以及《易》的是一刚健的意义或义理，因而不必执定乾卦，认为只有乾卦才蕴示马之象及刚健之德矣。^②

在以举例的方式正面宣示了自己的主张之后，王弼继之仍透过此种方

① 一则虞翻的《易注》完成于汉献帝当政年间，一则虞翻集两汉象数易学之大成，因之就易学自身发展的角度而思之度之，虞翻自当划归东汉象数易家的行列。

② “爻苟合顺”之“爻”与“义苟应健”之“义”系互文见义，“义”谓“爻之义”也。

式，对东汉象数易家在注《易》过程中因过分执迷卦象而所衍生的烦琐、穿凿之流弊，进行了痛快淋漓的鞭挞。王弼指出，东汉象数易家，未能具备如上之正确、宏瞻之识见，却每每以极其执泥、狭隘的眼光，执定《易》之象与意义或义理只能由固定的卦来表征。举例以言，在契会、诠释《易》的过程中，如所遇之《易》的文辞中有马时，他们即执定此马之象只能由乾卦来表征。于是，他们就把解读《易》的着力点放到了寻觅卦中的乾上。然而，别卦的下、上体有乾尚可，一旦下、上二体皆非乾时，他们只好费尽心机，以“不达目的决不肯善罢甘休”的心态，尝试各种途径，竭力寻觅出乾卦来。于是，各种牵强透顶的伪说，随之滋长、蔓延开来，达到了烦琐得令人难以记识、述清的境地：他们先是透过互体的方式，观别卦中的二至四爻或三至五爻能否互出一乾卦来；如以此方式仍无乾卦出现，他们又求助于卦变，观因乎卦之变，能否有乾卦出现；如仍不能“逼显出”乾卦来，他们又附会五行学说，强行做出解释。^①由此可见，王弼指出，一旦他们偏离了《易》的原旨原意，就只会如此愈走愈远，便辞巧说，无所不用其极。即使因此而偶有与《易》相契之时，于义理而言也是并不足取的。其之所以不足取，王弼认为，正是因为东汉象数易家们在大方向上失误了，他们过分执迷、护持作为“工具”的《易》象却忽视了作为“目标”的义理。他重申，只要适时、及时地暂时忘掉和超越《易》象以寻求义理，义理自会显现出来。

四、王弼所开出的新治《易》路数的内在理据 及其与魏晋时期的“言意之辩”

王弼在批判地超越汉易象数家象数优位论下的治《易》路数的基础上所开出的上述新治《易》路数，特别是其中所挺显的“得象而忘言，得意而忘象；得象在忘言，得意在忘象”理念，自有其内在深层的学理根据。

^① 以五行学说解《易》，例如以八卦配五行，则震巽木，离火，坤艮土，乾兑金，坎水。再如在各式“爻辰说”中，以64卦之诸爻值12辰，辰亦对应着五行：亥子水，寅卯木，巳午火，申酉金，辰戌丑未土。

此学理根据，约而言之，则有二端：

其一，“言”与“象”一般性意义上的局限性的存在。

《系辞上传》“书不尽言，言不尽意”，“圣人立象以尽意，设卦以尽情伪，系辞焉以尽其言”，表明该传认为言辞在达意方面存在着一定的局限性，然而该传又认为圣人之意完全可借卦爻之象而得以彰显，从而克服言辞在达意方面的局限性。

而王弼认为，卦爻之辞（“言”）的确是诠说卦爻之象（“象”）的最佳“工具”，卦爻之象的确是透显义理（“意”）的最佳“工具”，前者可将卦爻之象诠释出来，后者可使义理彰显而出，然而，在一般意义上，作为“工具”的卦爻之辞与卦爻之象，皆存有一定的局限性。极其简约的卦爻之辞，不可能“完完全全”、“清清楚楚”地将卦爻之象诠释出来，否则也就无需后人反复进行阐释了。而且，某些卦爻之象本身，每每就是一些难以言诠的对象，言辞的诠说，仅会间接地有助于它们透显出来而已。至于卦爻之象，它虽系义理的“载体”，但是它毕竟是具体的、有限的，^①而义理却是非感性的、形而上的、且在一定意义上不受具体物象所拘囿的，因而以前者来透显后者，其局限性是显而易见的。亦正因此，人们在通过前者来契合后者时，也必须经历一番由形而下跃迁到形而上的艰辛思维工夫。尤有进者，某些义理本身，也常常就是一些很难直接透过具体的卦爻之象彰显而出的对象，相应卦爻之象的设立，仅会间接有助于它们的彰显而已。

泛言之，在一般意义上，作为诠说《易》之象数“工具”的《易》之文辞（包括卦爻之辞及传文）与作为透显《易》之义理“工具”的《易》之象数，皆存有一定的局限性，道理同上，不烦赘言。

在王弼看来，正是由于作为“工具”的卦爻之辞（以及泛言的《易》之文辞，包括卦爻辞及传文）与卦爻之象（以及泛言的《易》之象数）上述局限性的存在，因此人们才应适时、及时地暂时忘掉并超越这两种“工具”本身，从而一则通向卦爻之象（以及泛言的《易》之象数）的“彼岸”，一则通向义理的“彼岸”，达成契合、解读《易》的目标。

其二，“言”与“象”特殊意义上的绝难克服的局限性的存在。

① 此所云有限，谓卦爻所表征之物象在时空方面的有限性。

此所云“特殊意义”，谓诠说宇宙之本体与透显人所当秉持之最高义理。王弼认为，“言”与“象”不仅存有上述一般性意义上的局限性，而且更存有特殊意义上的绝难克服的局限性，这种局限性并且是带有根本性的。此又牵涉到玄学思潮的基本品格及王弼的宇宙观。

玄学思潮是一种兼综、会通儒道的学术思潮，与他人一同煽起玄风的王弼，不时乃以道家（玄学化之道家也）的观点改铸、诠释《周易》，使得《易》的学理内涵与精神方向明显地道家化、玄学化了。由是，在王氏易学那里，“无”成了宇宙的本体。其在诠释复卦（䷗）《彖传》“复其见天地之心乎”时云：“复者，反本之谓也。天地以本为心者也。凡动息则静，静非对动者也；语息则默，默非对语者也。然则天地虽大，富有万物，雷动风行，运化万变，寂然至无，是其本矣。故动息地中，乃天地之心见也。若其以有为心，则异类未获具存矣。”

“无”与“有”相对待，“无”非谓空然虚无或不存在（non-being），“有”亦非简单等同于存有或存在（being），从是否存在的角度立言，“无”与“有”两个范畴所诠表的都是存有（being），只是属于两种不同的存有而已。或言“无”或言“有”，其诠表的切入点为是否有形有象而非是否存在：“有”以诠表宇宙万物万象万变的有形有象，“无”以诠表作为宇宙万物万象万变之所以然的宇宙本体的无形无象。

就宇宙本体的无形无象，王弼曾于《老子旨略》作过如下的具体诠说：“不温不凉，不宫不商。听之不可得而闻，视之不可得而彰，体之不可得而知，味之不可得而尝。故其为物也则混成，为象也则无形，为音也则希声，为味也则无呈。故能为品物之宗主，苞通天地，靡使不经也。”

在王弼看来，相对而言，具体事物有着各自有别于他物的独特形状与属性，易于为人们的肉体感官所直接感知；而宇宙本体则无任何具体的规定性，没有表现为任何展示自我的具体形状，没有豁显出任何表征自我的具体属性，较之具体事物，可谓无形无象矣，则难以为人们的肉体感官所直接感知，然而，它不像具体事物那样，带有只能如是而不会如彼的局限性，反却六通四辟，具有既能如是又能如彼的无限潜能，具有成就宇宙万物万象万变、充任宇宙万物万象万变所以然根据的“大全”品格。因为此一无限潜能，因为此一“大全”品格，宇宙本体就更难以为人们的肉体感官所感

知了。

王弼认为，宇宙本体“无”在展示其无限潜能、成就宇宙万物万象万变、充任宇宙万物万象万变所以然根据的过程中，豁显出了一条根本法则，即自然无为。依他之见，“无”系价值的终极根据，自然无为则应成为宇宙间的通则与铁则。在他看来，作《易》之圣人所直下面对的即是“无”这一宇宙本体，作《易》之圣人最终所要挺显的即是自然无为这一根本法则。使自然无为成为人人自觉奉依的人道之极则，乃作《易》圣人现实关怀（the real concern）的终极目标，因而，自然无为成了《易》的最高义理。是以其在解读临卦（䷒）六五爻之辞“知临，大君之宜，吉”时，乃云：“处于尊位，履得其中，能纳刚以礼，用建其正，不忌刚长，而能任之。委物以能而不犯正，则聪明者竭其视听，知力者尽其谋能，不为而成，不行而至矣。大君之宜，如此而已。”

五爻之位系君位、中位，故称“处于尊位，履得其中”。此所阐发的，是为人君者应当持守自然无为之道。

依照王弼的识见，易于为人们的肉体感官所直接感知者，才易于为人们的心官所思考、理解和把握，才易于用文辞来诠说和表达；而难以为人们的肉体感官所直接感知者，则不易为人们的心官所思考、理解和把握，不易用文辞来诠说和表达。因此，依前所论，作为宇宙本体的“无”，就是一个尤为难以言诠的对象。对于这样一个对象，《易》之卦断难直接表征之，《易》之卦爻辞（以及泛言的《易》之文辞）也难以将其诠说和表达清楚——虽然《易》之卦和文辞处处都在逼显此一对象。而只有契会到此一对象，王弼认为，才会为社会人生确立一个终极的理想价值根据，才会圆满地体认到那理应成为人们所秉持的最高义理的自然无为法则，这是一个关乎社会人生的带有根本性意义的重大问题。因此，很显然，透过契会、解读《易》之卦爻辞（以及泛言的《易》之文辞）和卦爻之象（以及泛言的《易》之象数）本身，断难直接、圆满地契会到“无”这一宇宙本体，因而也就断难直接、圆满地为社会人生确立一个终极的理想价值根据，断难直接、圆满地体认到自然无为法则。盖在王弼的心目中，究极而言，《易》之卦所表征的以及《易》之文辞所诠说的，主要是宇宙间繁纒复杂、有形有象的各种具体物象（所谓“有”），而对于作为这些具体物象共同本体和存在根据的

“无”，则很少直接触及；^①与此同时，透过《易》之卦所表征以及透过《易》之文辞所诠说的具体物象，《易》所彰显的主要是一些较为具体的义理，而对于作为最高义理的自然无为法则，则虽时或微泄之，亦仍很少直接、完整地阐论。

正是由于《易》之卦爻辞（以及泛言的《易》之文辞）和《易》之卦爻之象（以及泛言的《易》之象数），在论说作为价值终极根据的宇宙本体、透显作为最高义理的自然无为法则方面所存有的上揭带有根本性意义的局限性，王弼才更坚定地主张，人们在契会、解读《易》的过程中，必须经历一番“忘言”、“忘象”的艰苦工夫，以透过《易》所论说和彰显的杂多的具体物象与众多的具体义理，跃升、回归到对于隐藏在这些杂多物象、众多义理背后的作为其价值终极根据的宇宙本体与作为最高义理的自然无为法则的圆满体认。唯其如此，人们才会达到契会、解读《易》的最高境界，圆满达成契会、解读《易》的目标。

在王弼所开出的上述治《易》新路数中，其对“言”、“象”、“意”三者关系的论述，可以越出易学的领域，从而推及为一般意义上的言意关系问题。言辞能否完整、准确地表达或传达人们的思想与情感的问题，一直是困扰历代思想家、哲学家的一个重大问题。就此问题，先秦时期产生了前引《系辞上传》和《庄子·外物》两段著名论述。进入魏晋时期，言意关系问题，又成了人们探讨的一个热门话题，出现了所谓“言意之辩”。在辩论的过程中，渐次形成了两派截然相反的观点：一派认为，言辞能够完整、准确地表达或传达人们的思想与情感，所谓“言尽意”；另一派则认为，言辞不可能充分地表达或传达人们的思想与情感，所谓“言不尽意”。《三国志·

① 《三国志·钟会传》附《王弼传》，裴注引何劭《王弼传》云：“弼幼而察慧，年十余，好老子，通辩能言。……时裴徽为吏部郎，弼未弱冠，往造焉。徽一见而异之，问弼曰：‘夫无者，诚万物之所资也，然圣人（按，孔子）莫肯致言，而老子申之无已者何？’弼曰：‘圣人体无，无又不可以训，故不说也。老子是有者也，故恒言无所不足（按，《世说新语·文学》所载乃云：圣人体无，无又不可以训，故言必及有。老庄未免于有，恒训其所不足。据此，则此处之无所不足亦当作其所不足）。’”陈寿：《三国志·魏书·钟会传》，中华书局1982年版，第795页。由此，孔子被描绘成了一位远胜于老庄的道家化、玄学化了的圣人，即一位能够“体无”的圣人。据此我们也可以推知，盖在王弼看来，作《易》之圣人亦系能够“体无”的圣人，他们因“无”所带有的难以言说的品格，鲜言“无”而言万有。

荀彧荀攸贾诩传》裴注引《晋阳秋》载：“粲字奉倩，粲诸兄并以儒术论议，而粲独好言道，常以为子贡称夫子之言性与天道，不可得闻，然则六籍虽存，固圣人之糠粃。粲兄侯难曰：‘《易》亦云：圣人立象以尽意，系辞焉以尽言，则微言胡为不可得而闻见哉？’粲答曰：‘盖理之微者，非物象之所举也。今称立象以尽意，此非通于意外者也，系辞焉以尽言，此非言乎系表者也；斯则象外之意，系表之言，固蕴而不出矣。’及当时能言者不能屈也。”^①

荀粲（约209—238年），荀彧之子，亦系三国魏年青才俊却过早夭折的玄学家、名士，年长于王弼，与傅嘏、夏侯玄友善。在其与兄长荀侯的争辩中，粲所持者，显系一种“言不尽意论”，而侯所持者，则显系一种“言尽意论”。王弼很可能曾深受荀氏兄弟的影响，并透过整合、改铸和提升此二人的观点，从而推出了他的“得象忘言，得意忘象；得象在忘言，得意在忘象”的全新思想，将人们对言意关系的认识提高到了一个新的境地！

五、关于王弼是否尽扫象数而专究义理这桩历史公案

与王弼所开出的上述治《易》新路数相关的，还有一个他对待象数的基本态度的重要问题。就此问题，本文开篇“引言”部分已提及，一般的观点认为，王弼乃尽扫象数而专究义理。我们认为，这种观点是错误的，至少是不够严格切当的。

在我们看来，依前所述，王弼非但不反对，反而充分地肯定由《易传》所最终建构起来的《易》之象数、义理合一不二、互诠互释的学说架构，以及象数、义理合一不二、互诠互释的理论模式，并且明确地指出，义理的寻得，最佳的、而且是唯一的途径，就是从作为“工具”的卦爻之象（以及泛言的《易》之象数）入手。此其一。其二，他所要扫落的，是汉易中烦琐的象数，而不是所有象数。对于《易传》所显发的各种平正、简易的象数义例和象数学说，他则仍然抱持充分肯定的态度。其三，他最终所要解决的，乃是一个带有根本性意义的治《易》、解《易》乃至治经、解经的导

^① 陈寿：《三国志》，中华书局1982年版，第319—320页。

向性问题和方法论（亦即路数）问题：针对汉易象数之学乃至整个两汉经学的日趋穿凿、烦琐，王弼强调，契会、解读《易》的真正重心或中心不是象数而是义理，因而人们不应在象数问题上大作文章，进行无谓的象数铺衍，不应一味抓住象数不放，以致过分拘执、纠缠于其中而不能适时、暂时地忘掉、超越之，而应给象数与义理以合理的定位，分清“工具”与“目标”两种不同角色，以透过作为“工具”的象数通向作为“目标”的义理的“彼岸”；推而广之，就整个经学而论，治经、解经，不宜像两汉经学家那样，沉溺于烦琐的文字、名物的训诂考索之中而不能自拔，而应从此间彻底解放出来，以简驭繁，将义理的把握作为首务。这也是玄学家们共同的精神方向。只是他们所言之义理已系“玄理”而非原本的“儒理”矣。

王弼不离象数以诠《易》，尤其是不离《易传》所显发的象义例与象数学说以诠《易》，举例以言即如下：

在释贲卦（䷖）六二爻辞“贲其须”时，王弼云：“得其位而无应，三亦无应，俱无应而比焉，近而相得者也。”这里，王弼即采用了《易传》当位失位、得应失应、相比的象数义例。

尤有进者，虽说王弼所扫者系汉易烦琐的象数之学，但是，实际上，他并未将汉易象数一扫而光，尽弃而不用。例如，其注泰卦（䷊）九三爻辞时云：“乾本上也，坤本下也，而得泰者，降与升也。”注该卦六四爻辞时又云：“乾乐上复，坤乐下复。”此处，正如刘大钧先生所指出的那样，王弼“亦取荀氏阴阳‘升’‘降’交通之说”^①。他例不烦赘举。

综上所述，所谓王弼尽扫象数而专究义理之论，自然即可不攻自破了。由此亦可看出，象数学派与义理学派的分野，并不在于是否谈象数，而在于如何定位象数与义理，在于是持象数优位的观念，投注主要精力于象数上，将象数学的建构或《易》之象数学内涵的梳理与诠释，视为治《易》、诠《易》的重心（中心）或首务，还是持义理优位的观念，投注主要精力于义理上，将《易》之义理内涵的把握与光畅，视为治《易》、诠《易》的首务与基本目标。须知，离开象数，离开《易传》问世之后《易》学说架构一体之两面中的象数的一面，易学亦将不成其为易学矣！而这一点，恰恰就

^① 刘大钧：《周易概论》，齐鲁书社1988年版，第177页。

是某些易学同仁所未能清醒认识到的。

六、余 论

王弼易学的出现，首次豁显出了义理学派的学派品格，挺立起该学派之为该学派而有别于象数学派的学理宗趣和学术追求，使得这一学派值两汉象数易学由盛转衰的历史际遇勃然兴起，渐次成为易学史上足以与象数学派平分秋色的另一基本易学派别。尤其是，王弼在批判地超越汉易象数家治《易》、论《易》路数基础上所开出的上述治《易》、论《易》新路数，大致为后起的义理易家所接受，这就为义理学派义理易学的发展奠定了深厚的理论根基。即此而论，王弼的开拓之功断不可没，值得大书特书。《易传》问世之后，《易》的基本理路，系本乎象数而又终归向于义理，义理方为《易》的最终归宿，方为《易》的深层蕴意或“灵魂”之所在。王弼所提揭的治《易》、论《易》新路数，全幅朗显了《易》的这一理路，凸显了义理在《易》中的终极归宿地位。此一新路数从象数入手，不弃象数，却又最终极致力于超越（突破）象数的拘牵而直透义理，这就使得王弼及由他之推动而兴起的义理易家，较之象数易家，更能够深契《易》的理路，更有希望真正抓住《易》之“神”，更有希望更好地光大《易》道，使《易》的学理之精彩朗显、朗显、再朗显，升华、升华、再升华！

透过《易传》的诠释与重建，《易》已成为儒门典籍，在在透显着儒家的精神方向和人文追求。而王弼却以他所理解的老子道家的观点诠释《易》，使得《易》的学理内涵与精神方向明显地道家化、玄学化了，几近失掉其原有的精神。这就给后起的儒门义理易家提出了一个严肃理论课题，即如何使道家化、玄学化了的《易》重新归宗儒门，重新转向由醇正的儒家之真精神贯注、洋溢于其中的《易》之“原”。这一理论课题，最终是由北宋著名理学家程颐（1033—1107年）完成的。

首先，程颐继承了王弼的识见，着力凸显了《系辞上传》“圣人立象以尽意”之旨，对王弼所揭示的圣人原初建构《易》的理路和后人契会、解读《易》时所当持之理路，作了进一步的诠说和论述。他说：“谓（《易》之）义起于数则非也。有理而后有象，有象而后有数。《易》因象以明理，

由象而知数。得其义，则象数在其中矣。必欲穷象之隐微，尽数之毫忽，乃寻流逐末，术家之所尚，非儒者之所务也。……理无形也，故因象以明理。理既见乎辞矣，则可由辞以观象。故曰：得其义，则象数在其中矣。”^①

通过以上的诂说和论述，与王弼相类，程颐一则凸显了义理之在《易》中的根源性、优先性以及终极归宿地位，一则提示了象数对于义理的不可或缺的“工具”价值。但在揭示象数的这种不可或缺的“工具”价值的同时，程颐也重申了一种不可过分执著和纠缠于象数本身，以免妨碍把握义理之大局的精神方向。进而，他又将义理与象数的关系提至体用关系的高度来加以诂说，提出了如下的著名论断：“至微者理也，至著者象也。体用一源，显微无间。”^②

此一论断，就《易》的学说架构而言，谓构成《易》学说架构之一体两面的象数的一面与义理的一面间，系一种体用关系，义理为体而象数为用。无形的义理须透过朗然可见的具体象数来彰显，象数又系契应义理而设立，是义理的载体或透显义理的“工具”，且其意义唯有透过义理才会得到正确的说明。自然，其间一者为体一者为用和两种不同角色断不容颠倒或混淆，充任着体角色的是义理而不是象数！

此一论断，就其所诂说和论述的实质性内涵而论，则谓宇宙间“理”或“天理”为体、为本，为无形无象而难以直接感知的形而上者；万物万象则为用、为末，为朗然可见的形而下者。前者寓于后者之中，透过后者而得以彰显，后者则以前者为其存在的根据，并且最终又为前者所统摄。二者即此而构成相融无间的密切关系。此一关系格局赖以形成的总源头则仍为“理”或“天理”，所谓“体用一源”也。此则系程颐所建构起的理学体系的基本内容。

其次，程颐进而又从根本上正定了义理的内涵，实现了由王弼道家化、玄学化了的义理向儒门义理的彻底转换，恢复了《易传》原本所挺显的精神方向。他站在儒家的立场上，一针见血地指出：“王弼注《易》，元不见

① 程颢、程颐：《二程集·河南程氏文集卷第九·答张闳中书》，中华书局2004年版，第615页。

② 程颢、程颐：《二程集·伊川易传序》，中华书局2004年版，第689页。

道，但却以老、庄之意解说而已。”^①他矢志不移，通过长时间的潜心玩索，终于撰成了义理易学发展史上另一部具有划时代意义的重要著作，即《伊川易传》。在这部著作中，程颐自始至终以儒门之义理诠释着《易》。因此，它的问世，标志着继《易传》之后成熟的儒门义理易学的正式建立。

^① 程颢、程颐：《二程集·河南程氏遗书卷第一》，中华书局2004年版，第8页。



四、易学与理学哲学文化 价值系统的建构



胡瑗经学视阈下的《周易》观^①

汉唐经学与宋明理学是儒学延展长河中的两种典型学术形态。前者以经典诠释的经学的形式，彰显着儒学的哲学文化底蕴与价值期许；后者则以子学之理学的方式，会通经典，透过直接宣示儒之为儒而契接经典，豁显儒学、经学二而一的整体哲学文化价值系统。两种学术形态间的转换，滥觞于中唐古文运动，不绝如缕于北宋初叶，至宋初三先生而有空前跃进，并初步完成于北宋五子之手。作为宋初三先生之一的胡瑗（993—1059年），在此期间发挥了举足轻重的承前启后之作用。本文即拟立足于上述转换的历史文化大语境，通过分析传世的由其弟子倪天隐整理的《周易口义》一书，尝试对胡瑗经学视阈下的《周易》观作一番粗浅的探讨。

一

在经学的视阈下，胡瑗视《易》为一部王者之书。

儒家所尊奉的经典，承载着久远的历史文化传统，作为官学的资源，三代时一直以王者之书的身份角色传世。只是在东周礼崩乐坏的时局下，逐渐下移，成为官、私之学的共同资源，并在士阶层兴起、百家诸子纷纷涌现的历史文化语境下，获得新的生机，在各家选择性运用、讲说之外，由正式开

① 原载《周易研究》2009年第9期。

创儒家学派的孔子作了首次划时代意义的系统整理、讲授与传承。以德配天、敬德保民作为三代乃至三代之前久远历史文化传统积淀的主要成果，内涵于诸部经典之中，为孔门所契接，并际上述历史文化的大语境，由其会通出儒家天为一终极超越性存在，由它造化出天地万物，并令万物与天地、万物彼此之间本然地息息相通，一体无隔，汇而为蔚为大观的有机大宇宙生存生命共同体、有机宇宙大化洪流这一基本识见，以及基于此一识见的整体天下意识和准此天下意识的强烈家国天下情怀与神圣庄严之人生、宇宙担当。诸部经典获得了作为尧、舜、禹、汤、文、武、周公诸先圣先王之教表征下的通天而推行王道以平治天下的王者之书的基本品格。这一品格在两汉时期正式定型。

汉代，《春秋》公羊学出身的董仲舒，以其经典熏陶下的儒家精神向度下士之角色意识之高度自觉，透过笃实的学术努力与稳健的现实参与，促成以儒家所尊奉的经典系统为资源的经学在汉武帝时代官学地位的重新确立，诸部经典在天人一体同构、可相互感应、能感通一体的天人合一学说下，被解读为法天地以设政教、引领人生实现王道而有效平治天下的王者之书。《周易》，最终被解读为王者之书之首，成为其他诸部经典义理意涵的本原性涵摄者。《汉书·艺文志》所谓：“六艺之文，《乐》以和神，仁之表也；《诗》以正言，义之用也；《礼》以明体，明者著见，故无训也；《书》以广听，知之术也；《春秋》以断事，信之符也。五者，盖五常之道，相须而备，而《易》为之原。故曰：‘《易》不可见，则乾坤或几乎息矣。’言与天地为终始也。”^① 这一定位，成为汉唐经学的共识。

仁义礼智信为五种正大的人文价值，也是人生常道之应然与当然，所谓五常。王道即高标这五种价值而推展此五常之道。五种人文价值与五常之道有其来自于大宇宙的终极根源性，即王道本于天、通天而有天道的终极有力支撑。就此王道之本于天、通天，汉代的《易纬》继董仲舒的天人之学后，在孔子的名义下，作了易学语境下的首次系统点示：“八卦之序成立，则五气变形。故人生而应八卦之体，得五气，以为五常，仁、义、礼、智、信是也。夫万物始出于震，震，东方之卦也，阳气始生，受形之道也，故东方为

① 班固：《汉书·艺文志》，中华书局1987年版，第1723页。

仁。成于离，离，南方之卦也，阳得正于上，阴得正于下，尊卑之象定，礼之序也，故南方为礼。入于兑，【兑】西方之卦也，阴用事，而万物得其宜，义之理也，故西方为义。渐于坎，坎，北方之卦也，阴气形盛，阴（按，此阴字当为衍文）阳气含闭，信之类也，故北方为信。夫四方之义，皆统于中央，故乾、坤、艮、巽，位在四维，中央所以绳四方行也，智之决也，故中央为智。故道兴于仁，立于礼，理于义，定于信，成于智。五者道德之分，天人之际也。圣人所以通天意，理人伦，而明至道也。”^① 迄于唐代，此一五行与五常之匹配，尚有另一说。如唐李鼎祚在对《乾·文言传》“贞固足以干事”所加的按语中称：“夫在天成象者，乾元亨利贞也，言天运四时，以生成万物。在地成形者，仁义礼智信也，言君法五常，以教化于人。元为善长，故能体仁。仁主春生，东方木也。亨为嘉会，足以合礼。礼主夏养，南方火也。利为物宜，足以和义。义主秋成，西方金也。贞为事干，以配于智。智主冬藏，北方水也。故孔子曰：‘仁者乐山，智者乐水’，则智之明证矣。不言信者，信主土，而统属于君。故《中孚》云：‘信及豚鱼’，是其义也。若首出庶物，而四时不忒者，乾之象也。厚德载物，而五行相生者，土之功也。土居中宫，分王四季，亦由人君无为皇极，而奄有天下。水火金木，非土不载。仁义礼智，非君不弘。信既统属于君，故先言乾而后不言信，明矣。”^② 两说相较，其不同之处在于，前者水与信匹、土与智配，后者则水与智匹、土与信配。

《易纬》所开示的是一种八卦卦气说，李鼎祚之说虽与其微异而仍涵盖于此类卦气说的大语境之下。这一八卦卦气说与汉代孟喜等人所论显的64卦卦气说殊途同归，皆基于天为人物之本、天道为人道的终极价值根基与根源性大宇宙支撑之信念，视明天道为一切之首务，而彰显出天道有其本然之体，更有其现实落实之用。后者即为年复一年、月复一月、日复一日、时复一时阴阳二气之消息，物候节气时序之更替，万事万物之生化。而作为引发后续一切的阴阳二气之消息，究极言之，实即天之阳气与地之阴气之消

① 《易纬乾凿度》卷上，安居香山、中村璋八：《纬书集成》上，河北人民出版社1994年版，第10页。

② 李道平：《周易集解纂疏》，中华书局1994年版，第6页。

息。因此消息才有木火土金水五种阴阳之气的特定展现、实现形式，才有仁义礼智信五常的彰显与对人乃至物的赋予。由此，在卦气说的语境下，透过乾阳坤阴消息所涵摄符示的天之阳气与地之阴气的消息，汉唐易学成功诠释了《周易》为王者之书之首、乃其他诸部经典义理意涵之本原性涵摄者的论断。

作为处于儒学转型时期的理学先驱，胡瑗受到汉唐时期法天地以设政教的王者之书这一易学天人之学品格定位的历史文化语境强烈暗示，接续了汉唐易学卦气说的上述语境与识见，称：“夫《易》者，伏羲、文王、周公、孔子所以垂万世之大法，三才变易之书也。”^① 大法即天为人物之本，天道为人道的终极价值根基与根源性大宇宙支撑，明天、晓天道为一切之首务，本天道以立人道，法天道以彰五常，从而通天而立人乃至更好地立物立宇宙。《易》之为书最终成于文王、周公，弘阐于孔子，而令此大法得以最终显立。三人皆属周王朝，是以《易》得名周而称《周易》：“谓之《周易》者，自伏羲画卦，文王重之，又从而为之彖辞，至周公又为之爻辞，仲尼又十翼之，数圣相继，其道大备于周，故曰《周易》。”^② 为此，在诠释《乾》之卦辞“元亨利贞”时，胡瑗说：“文王既重伏羲所画之卦，又为此卦下之彖辞，以明乾之四德，又配之四时、五常而言也。元者始也。言天以一元之气始生万物，圣人法之以仁，而生成天下之民物，故于四时为春，于五常为仁。亨者通也。夫物春始生之，夏则极生而至于大通，故高者、下者、洪者、纤者，各遂其分，而得其性也。圣人观夏之万物有高下洪纤，乃作为礼以法之，使尊者、卑者、贵者、贱者各定其分，而不越于礼。故于四时为夏，于五常为礼。利者和也。在《文言》曰‘利者义之和。’言物之既生、既育，故必成之有渐，自立秋凉风至，八月白露降，九月寒露降，以至为霜为雪，以成万物，莫不有渐而成也，圣人法之以为义。义者宜也。天下之民，虽有礼以定其分，然必得其义以裁制之，则各得其宜也。故于四时为秋，于五常为义。贞者正也，固也。言物之既成，必归于正，以阴阳之气干于万物。圣人法之为智。事非智不能干固而成立。故于四时为冬，于五常

① 胡瑗：《周易口义》，吉林出版集团有限责任公司2005年版，第2页。

② 胡瑗：《周易口义》，吉林出版集团有限责任公司2005年版，第3页。

为智。然则此五常不言信者，何也？盖信属于土，土者分王四季。凡人之有仁义礼智，必有信然后能行，故于四者无所配也。”^① 胡瑗之论，显然同于李鼎祚，而与《易纬》微异。依他之见，天透过其气化之流行，本原性地开始了大宇宙的创化，令万物顺次得以生、通、成、正而固；圣人通天法此，而最终依次豁显出仁礼义智信五种具有终极大宇宙支撑的价值，那接通超越之天而面向家国天下之整体的自觉天下意识下的正大之王道，也有了其价值支撑与五常之五种核心价值。《周易》之为圣者、王者通天而理天下的经典，之为王者之书之首的理据，初步开显。

二

作为意蕴丰赡完备、笼罩其他诸经而居首的王者之书，依胡瑗之见，《周易》一经上以通天，下以贯人贯物，开显出“极天地之渊蕴，尽人事之终始”的宏大向度、根本宗旨与深厚底蕴。

胡瑗称：“《周易》始于伏羲，画为八卦。至于文王，定为六爻，演为六十四卦，又作卦下之彖辞，以解释一卦之义，曲尽天地之道，总包万事之宜。而又周公作其爻辞，以释逐爻之义。然而圣人作卦，其道至大，以至纤至悉之事，无不备载，虽有爻象之辞以解释之，然其辞义深远，其理精微，至渊至奥，不可以易晓，则于常常之人，固难知矣。是故孔子复作十翼，以释之，欲使后世之人，可以达圣人之渊奥，知圣人之行事也。”^② 经过伏羲、文王、周公的赓续努力与孔子的卓异弘阐，《周易》一经借助八卦、64卦、384爻的符号系列与卦辞、爻辞以及十翼的文字系列的互诠互显，细节处广及博涉，总体上有机贯通，充分彰显了总体大宇宙视阈下的天地之道与万事之宜。彰显此，也就意味着彰显了大宇宙背后的深厚精微奥妙。达此奥妙并确立价值自觉而推出自己的人生作为，也正是作《易》圣人的奥妙之所在。

这里，圣人之奥妙在文王那里发生了与时消息的重大转进：“伏羲之时，世质民淳，巧伪未兴，诈端未作，故虽三画，亦可以尽吉凶之变。自神

① 胡瑗：《周易口义》，吉林出版集团有限责任公司2005年版，第4—5页。

② 胡瑗：《周易口义》，吉林出版集团有限责任公司2005年版，第289页。

农至尧、舜，莫不取法八卦之象，以为大治之本。历夏沿商以及桀、纣之世，民欲丛生，奸伪万状，礼隳乐缺，天下纷然。故三爻不能尽万物之消长，究人心之情伪。文王有大圣之才，罹于忧患，观纣之世，小人在位，诈伪日炽，思周身之防，达忧患之情，通天人之渊蕴，明人事之始终，遂重卦为六十四，重爻为三百八十四。又于逐卦之下为之彖辞。故天地通变之道，万物情伪之理，一备于此。”^①

“《易》道广大，无所不包。”^②《系辞上传》称：“夫《易》广矣大矣，以言乎远则不御，以言乎迩则静而正，以言乎天地之间则备矣。”就此，胡瑗诠释说：“夫大《易》之道，至广而至大，极天地之渊蕴，尽人事之终始。推于天下，则天下之事无不备；施之万世，则万世之事皆可知；穷于四远，则四远之处不能以御也。”^③“四远”，即四方无限之远处。“御”谓止，阻止之义。胡瑗此论一出，即受到学界的普遍赞同，并被视为《周易》一书学术向度、根本宗旨与深厚底蕴问题上的经典性论述。很显然，他的这一论述之所以会受到如此广泛的认同和重视，主要并不在于他对《周易》学理的阐发有何惊人的新创见，而在于他“人同此心，心同此理”般地以简明、精警之语，表达出了古来人们对《周易》一书的一种大体一致的基本看法。此论的出现，令业已成为人们之共识的《周易》一书的宏大学术向度和根本学术宗旨豁然朗显于世人面前，点醒了人们的心灵，使越来越多的人对《周易》有了更为明锐、深切的理解。“极天地之渊蕴，尽人事之终始”，谓《周易》的宏大学术向度和根本学术宗旨，就是通体穷尽而豁显内藏于天地和天地间的无限广博而又无限深远的内蕴和奥妙，通体穷尽而豁显人生各式作为的始与终及由此所促成的人世间的沧桑之变，从而明了大宇宙与社会人生的所然与所以然，并在此基础上以大宇宙为终极之域，適切定位天地人物，明确宇宙人生之价值应然。《易》的深厚底蕴，即此而显立。

《易》的深厚底蕴，在胡瑗看来，凸显于以大宇宙为终极之域，始自于天、广及于天地万物的内在有机相连无间、环环相扣、无有终穷的变易上。

① 胡瑗：《周易口义》，吉林出版集团有限责任公司2005年版，第2页。

② 《四库全书总目》卷一，中华书局1987年版，第1页。

③ 胡瑗：《周易口义》，吉林出版集团有限责任公司2005年版，第311页。

变易是天地万物的本然性与现实性存在状态和存在形式、实现状态与实现形式。

《周易》古经成书之后，经十翼、汉代《易纬》、郑玄与唐代孔颖达等人之论论，简易、变易、不易成为易学核心之三义，并被解读为《易》得名为“易”的由来。这一识见，影响深远。胡瑗就此作了严厉批驳。他说：“然谓不易、简易者，于圣人之经谬妄殆甚。且仲尼曰：‘名不正则言不顺，言不顺则事不成。’是言凡兴作之事，先须正名。名正则事方可成。况圣人作《易》，为万世之大法，岂复有二三之义乎？”^①大法归一，是在变易。孔子就此作了明确的点醒：“《系辞》曰：‘易穷则变，变则通，通则久。’又云：‘生生之谓易。’是大《易》之作，专取变易之义。盖变易之道，天人之理也。”^②变易是天地宇宙间的根本法则：“以天道言之，则阴阳变易而成万物，寒暑变易而成四时，日月变易而成昼夜。以人事言之，则得失变易而成吉凶，情伪变易而成利害，君子小人变易而成治乱。故天之变易则归于生成，而自为常道；若人事变易，则固在上位者裁制之如何耳。”^③《易》所彰显的，就是这一变易、通变之道：“夫大《易》之道，穷极而复变，变极而必通。天地生成之道，人事终始之理，无有限极，周而复始；无有穷际，可以永久为万世通行之法也。”^④

三

在胡瑗看来，《易》晓谕人们，通天者有二，一为圣人，一为王。前者从生命人格意义上言，后者从拥有统御天下之大位意义上言。前者透悟到自超越之天所始的宇宙大化、人事变迁及其变易通则，确立起宇宙人生的价值应然之高度自觉，而生命地契接天，并有引领人生乃至宇宙的自我期许与担当。后者在超越之天之下，逢时而现实地居于统御天下之大位，拥有与天接通之资格。前者未必有位，后者未必为圣。且多数情势下每每圣而无位，

① 胡瑗：《周易口义》，吉林出版集团有限责任公司2005年版，第3页。

② 胡瑗：《周易口义》，吉林出版集团有限责任公司2005年版，第3页。

③ 胡瑗：《周易口义》，吉林出版集团有限责任公司2005年版，第4—5页。

④ 胡瑗：《周易口义》，吉林出版集团有限责任公司2005年版，第356页。

王而非圣。像尧、舜、禹、汤等既为圣又在位且周围有圣贤相辅的理想情形，毕竟少之又少。圣贤之难遇而可贵，成为一现实问题。

相传《孟子外书·性善辨》云：“千里一圣，犹旦暮也。”^①《吕氏春秋·观世》曰：“天下虽有有道之士，国犹少。千里而有一士，比肩也；累世而有一圣人，继踵也。士与圣人之所自来，若此其难也，而治必待之。”^②《颜氏家训·慕贤》遂言：“古人云：‘千载一圣，犹旦暮也；五百年一贤，犹比肩也。’言圣贤之难得，疏阔如此。倘遭不世明达君子，安可不攀附景仰之乎？”^③胡瑗承上述之见，道：“千里一贤，犹为比肩。且千里至远之处，而间有一贤，则犹以为比肩相接，是则普天之下庸庸者多，而贤智者寡矣。以贤者尚或如此其少，况圣人乎！盖千载而一遇也。”^④无位之圣贤，有赖有位之君以实现其通天而平治天下的价值期许与使命担当，得圣贤之君则更佳；有位之君，有赖圣贤的价值引领以实现其通天而平治天下之目标，在位而又属圣贤之君，得圣贤之辅佐，亦属急需，且目标之实现更为顺畅。因此，符示有德无位的乾卦九二爻与表征有德又有位的乾卦九五爻，爻辞皆云“利见大人”，不过一为“见龙在田，利见大人”，一为“飞龙在天，利见大人”：“九二之爻……以人事言之，则是圣贤君子有中庸之德发见于世之时也。夫君子之道，积于内则为中庸之德，施于外则为皇极之化。此爻但有君德而无君位，故曰‘见龙在田，利见大人’者何？盖凡有大人之德，必须利见有大才大德之君，然后可以行己之道，若舜之得尧，禹之得舜，伊尹之得成汤，傅说之得高宗，吕尚之得周文是也。然则五得天位亦曰‘利见大人’者何？曰：有是君必须有是臣，然后万务可举，天民可治。若尧得舜，舜得禹、皋陶，禹得稷，成汤得伊尹，文王得吕尚是也。”^⑤“九五之爻……犹圣人积中正诚明之德，德既广，业既成，即人君之位，上合天心，下顺人情，以居至尊之地也。……九五虽有圣人之德之位，必须得大才大德之人辅佐之，然后

① 王利器：《颜氏家训集解》，中华书局1996年版，第128页。

② 陈奇猷：《吕氏春秋新校释》，上海古籍出版社2009年版，第967页。

③ 王利器：《颜氏家训集解》，中华书局1996年版，第127页。

④ 胡瑗：《周易口义》，吉林出版集团有限责任公司2005年版，第12页。

⑤ 胡瑗：《周易口义》，吉林出版集团有限责任公司2005年版，第7—8页。

可以有为于天下，使一民不失其所，一物必遂其性，此圣人之心也。”^①

这里，依胡瑗之见，《易》所集中昭示的，是圣贤君子遥契超越之天而通天的整体天下意识下的应然价值自觉与使命担当。通天而高标王道，引领人生，平治天下。

天地万物，包括圣贤君子，皆来自于天的造化。天之造化圣贤君子，有其目的性。圣贤君子来到这个世间，非枉生也，乃是带着使命而来。胡瑗称：“以天之所以生圣人者，必将有以益于天下，而兴天下之利，除天下之害，举天下之教化，行天下之大道也。”^② 假如是如同乾卦九五爻所符示的圣人，自当应时奉天承运而积极圆满地落实自己的使命担当与价值期许：“圣人有大中之德，又居圣人之位，故当兴利除害，扶教树化，锄奸进贤，以至经营万事，设为仁义之道，使一民一物无不被其泽，无不遂其性，故言‘飞龙在天’，是大人营造兴制之时。”^③ 假如是如同 64 卦其他相关诸爻所表征的圣贤君子，即令是乾卦初九爻所表征者，无位不显，亦当具有上述的使命担当与价值期许，遥契天而心系家国天下之整体，致君泽民，乐以天下，忧以天下，为王者之师，启迪王心，引领天下，致天下之平治：“初九……若君子未得位之时，虽道未泽于世，然已有泽天下之心矣。……凡人萃五行秀气，而生为万物之最灵者也。然天下之众，愚不肖者常多，贤智者常少，况圣人挺全粹之德，受天元之纯，则又过于贤也远矣。夫有圣人之资，则无所不通，无所不明矣，固当出见于世，辅其君，泽其民，利其物，以成天下之事业，则可也。……故孔子皇皇于衰周，孟轲汲汲于战国，皆谓有圣人之德，身未显而其道不自穷也。”^④ 致君泽民，则苍生有幸，天下有望，自是吉庆之事。此正如《坤·彖传》“东北丧朋，乃终有庆”所点示的那样：“此言君子已仕，进用朝廷，上以致君，下以泽民，以施己之素蕴，是终获其美庆之道也。”^⑤ 具有上述的价值期许与使命担当，是身为圣贤君子者的应然而当然的角色意识之自觉，是圣贤君子之为圣贤君子的究竟意谓之所

① 胡瑗：《周易口义》，吉林出版集团有限责任公司 2005 年版，第 9 页。

② 胡瑗：《周易口义》，吉林出版集团有限责任公司 2005 年版，第 12 页。

③ 胡瑗：《周易口义》，吉林出版集团有限责任公司 2005 年版，第 13 页。

④ 胡瑗：《周易口义》，吉林出版集团有限责任公司 2005 年版，第 6—7 页。

⑤ 胡瑗：《周易口义》，吉林出版集团有限责任公司 2005 年版，第 26 页。

在：“君子之所学，学圣贤之事业，致君泽民之术也。小一邑，次一郡，以至为将为相佐天子治天下。”^① 因此圣贤君子先天下之忧而忧，后天下之乐而乐：“夫君子有仁义之心，忠恕之道，推之于身而加乎其民，故不以一己为忧，所忧者天下；不以一己为乐，所乐者天下。以至天下之人合心而从之，是君子之正也。”^② 究竟言之，“君子所忧者，非忧其一身贫贱，忧其君不尧舜，忧其民不仁寿，故其中心惻然，盖以其道德仁义不见用于上，其泽不能及于天下也。且井之清洁，可用取汲而济于物；君子有道德，可以升进而济天下之民。然所患者，上无明君以察己之道德。若王者有至圣聪明之资，能察己之道德，以升进于位，而任用之，使其道行于天下，致君于尧舜，跻民于仁寿，则君臣上下，罔不赖其德而受其福庆也”。^③ 这就充分显示出圣贤君子异乎小人的高贵品格与风范：“夫君子之所务，上思忠于君，下思利于民，其一谋一虑，必以天下之利存于心。小人则不然，其意日以残贼良民、侵削君子为务。”^④ 同样精通易学，与胡瑗志同道合，并将其荐拔于朝的一代贤相范仲淹，其《岳阳楼记》云：“予尝求古仁人之心，……不以物喜，不以己悲。居庙堂之高，则忧其民。处江湖之远，则忧其君。是进亦忧，退亦忧。然则何时而乐耶？其必曰：‘先天下之忧而忧，后天下之乐而乐’欤。”^⑤ 与胡瑗对《易》的体认，是完全相通而一致的。

因此，圣贤君子自宜具有异乎小人、女子的高远卓犖器识：“夫小人之人，天下之事，无所归责，但营保一身而已，故不能进而观圣贤之道，为己之法则，以至终身愚懵，无能开发，止为儿童之见。……夫君子之人，则当求圣贤之道，学圣贤之事业，广其视听，大其知识，以充己之道，上思致君，下思利民，而成天下之事业，则君子之道毕矣。”^⑥ “盖女子之职，主于闺门之内，不预外事，故但自内而窥窃于外耳。……其于君子，诚可以丑也。盖凡君子之人，上必志于君，下必志于民，而思兼济于天下，故皇皇汲

① 胡瑗：《周易口义》，吉林出版集团有限责任公司2005年版，第17页。

② 胡瑗：《周易口义》，吉林出版集团有限责任公司2005年版，第80页。

③ 胡瑗：《周易口义》，吉林出版集团有限责任公司2005年版，第219页。

④ 胡瑗：《周易口义》，吉林出版集团有限责任公司2005年版，第120页。

⑤ 吴楚材、吴调侯选：《古文观止》，中华书局1978年版，第421页。

⑥ 胡瑗：《周易口义》，吉林出版集团有限责任公司2005年版，第108—109页。

汲以求圣贤之道。若圣贤在上，则显然而往观之，以广己之视听，发己之才识，而成己之道，以著天下之事业也。”^①

有鉴乎此，胡瑗认为，《易》的核心精神萃于此：圣贤君子无论天下有道无道，皆宜遥契天、通天而心系天下，皆可为而皆当为，绝无可以放弃与自己的角色不相应的遁世洁身自好之时。由此，他创造性地诠释转化了《乾》初九爻的爻辞“潜龙勿用”之意涵，提出了自己颇富警醒意义的独到见解。

对于《乾》初九爻的爻辞，以往的基本见解是，时机尚不成熟，人不宜轻举妄动，应该韬光养晦，静待时机。就此，基于对强烈家国天下担当的深切体认，胡瑗予以严正辩驳，一则道：“今有圣人之德、之明，反以潜隐为事，则天下之愚、不肖，将谁治之？是不知天所以生圣人之意也。”^② 再则言：“复潜遁为事，则是辜天地之生矣。”^③ 三则云：“勿用者，圣人戒后世勿用此潜龙为德也。”^④ 四则说：“盖圣人虑万世之下，观此潜龙之事，遂务隐遁，而失其施用，故于此戒之，言当勿用此潜龙为德也。”^⑤ 五则称：“圣人著为万世之戒，言上之所行，皆潜隐之事，故当勿用此为德也。”^⑥ 其不惜笔墨，反复谆谆而申言，用心可谓良苦恳挚，谋虑、视野可谓宏通深远。

准此，即连涵摄符示否塞不通的否卦，胡瑗也解读出了其有为担当之深意。在诠释该卦初六爻辞时，他说：“夫君子之志，未尝不在致君泽民也。虽当此否塞之时，引退守正，不苟务其进，俟时而后动者，盖亦志在致君泽民而已。”^⑦

当然，对于有为担当不可执泥过甚而不知变通，有时圣贤君子亦可守道遁避：“盖君子之人，以君民为心，得其位则可以致君泽民，跻天下于平治。若其小人道长，不可有为之时，则必知几达理，不为世俗所诱，不为贫贱所动，超然远遁，以避其难，而须其时也。”^⑧ 唯须言者，此所言遁避，非

① 胡瑗：《周易口义》，吉林出版集团有限责任公司2005年版，第109页。

② 胡瑗：《周易口义》，吉林出版集团有限责任公司2005年版，第6页。

③ 胡瑗：《周易口义》，吉林出版集团有限责任公司2005年版，第12页。

④ 胡瑗：《周易口义》，吉林出版集团有限责任公司2005年版，第6页。

⑤ 胡瑗：《周易口义》，吉林出版集团有限责任公司2005年版，第13页。

⑥ 胡瑗：《周易口义》，吉林出版集团有限责任公司2005年版，第16页。

⑦ 胡瑗：《周易口义》，吉林出版集团有限责任公司2005年版，第78页。

⑧ 胡瑗：《周易口义》，吉林出版集团有限责任公司2005年版，第159页。

为遁避而遁避，遁避是在能屈能伸的人生大智慧指导下，为了待时而更好地有为而致君泽民。若为遁而遁，迷失自己的角色，放弃家国天下之担当，则“世俗所谓高尚者，内则无心于家，不孝于父而干其事，外则无心于国，不忠于君而利其民，但高傲衣冠，晦迹山林，远去人迹，此直豕鹿木石之伍耳”。^①

四

胡瑗认为，《易》进而开示，圣贤君子之通天而高标王道，引领人生，平治天下，所高标之王道，约而言之，即为一法天而正定的礼乐刑政之道。

他指出，《周易》透过《乾》之卦辞“元亨利贞”明确点醒了这一切：“元为乐，亨为礼，利为刑，贞为政。何则？盖元者始生万物，万物得其生，然后鼓舞而和乐。圣人法之，制乐以治天下，则天下之民，亦熙然而和乐，故以元为乐也。天下既以和乐，然而不节则乱，故圣人制礼以定之，使上下有分，尊卑有序，故以亨为礼也。夫礼乐既行，然其间不无不率教者，圣人虽有爱民之心，亦不得已乃为刑以治之，于是大则有征伐之具，小则有鞭朴之法，使民皆畏罪而迁善，故以利为刑也。夫天下既有乐以和之，礼以节之，刑以治之，不以正道终之，则不可也。故政者正也，使民物各得其正，故贞为政也。夫四者达而不悖，则天下之能事毕矣。故四者在《易》则为元亨利贞，在天则为春夏秋冬，在五常则为仁义礼智，圣人备于《乾》之下，以极天地之道，而尽人事之理也。”^②

礼乐刑政之王道，基于仁义礼智信五种核心价值，有着天道春生夏通秋成冬正而固的终极大宇宙根基与支撑，为通天理天下的正大之道。经由此道，民众可以和乐遂生，天下可以君君臣臣父父子子夫夫妇妇各正定其位而臻有序和谐通泰之局，过失乃至有大恶者得到有效惩处，最终彰显人道契合天道的神圣庄严之正。这是王道实现的必然理想归宿。

为达此理想归宿，推行礼乐教化，化民成俗，成为唯一明智之选择。《贲·彖传》“观乎人文，以化成天下”已开示了这一点。

① 胡瑗：《周易口义》，吉林出版集团有限责任公司2005年版，第103页。

② 胡瑗：《周易口义》，吉林出版集团有限责任公司2005年版，第5页。

胡瑗称：“夫治国之道，不可专于刚，刚则暴。不可专于柔，柔则懦。刚柔相济，然后治道可成。何则？兵革所以御侮，而不可久玩；刑罚所以止奸，而不可独用。必有仁义礼乐文章教化，以文饰之，则天下大通矣。……既有文章之光明，又能止静，是人之文也。若夫君圣臣贤，上行下化，仁义礼乐，著于天下，是国之文也。父义母慈，兄友弟恭，男正位乎外、女正位乎内，闺门之内和谐肃穆，是家之文也。圣人举此文明之道，发于天下国家，以文成其治，使刑罚措而不用，兵革寝而不作也。……圣人观乎人文，使君明臣忠，父慈子孝，兄弟有礼，长幼有序，各得其正，故制作礼乐，施为政教，以化成天下而成天下之治也。”^①

化成天下而成天下之治，其基本标志就是人人各正定其基于家国天下之整体的位，得其位而确立起真正属于自己的多重角色，从此角色出发，推出人生应然而当然的作为。这些作为，殊途同归，皆生动而丰富地诠释着人道遥契天道、人而圆满合天的一个大写的“正”字。正，以其生动丰富的多种展现、实现方式，彰显出仁义礼智信五种核心人文价值，也以此令自身彰显为一种崇高应然而当然的人文价值，并令天道之正得以落实，因而也顺理成章地彰显为一种神圣宇宙价值。由此正，则我吉、人吉、家国天下吉，我得圆满实现真正属于自己的价值应然之人生，人亦如是，家国天下之整体遂最终臻于价值应然实现之境。

正与不正相对待。正的归宿，已如上述。不正之归宿，自然与此正相反。恰是立足于变易、通变之道的大视阈，《易》辨明了正与不正的变易与归宿，而基于正这一崇高人文价值与神圣宇宙价值，推出了礼乐教化之道：“在位之人，苟知其君子小人相易而为治乱，则当常进用君子而摈斥小人，则天下常治而无乱矣；知其情伪相易而成利害，当纯用情实而黜去诈伪，则所为常利而无害矣；知其得失相易而成吉凶，当就事之得而去事之失，则其行事常吉而无凶矣。是皆人事变易，不可不慎也。”^② 所慎者，一言以蔽之曰正与不正。正则吉，不正则凶。《系辞下传》所谓：“吉凶者，贞胜者也。”何谓也？“贞者正也。夫有动者则未免乎累，殉吉者则未免乎凶。尽

① 胡瑗：《周易口义》，吉林出版集团有限责任公司2005年版，第115页。

② 胡瑗：《周易口义》，吉林出版集团有限责任公司2005年版，第3页。

会通之变，而不累于吉凶者，其唯贞胜者。故六十四卦之内，人事之端，情伪之作，吉凶之验，无不备载于其间。居爻位之吉，又能行其大正之道，则其事愈吉。若居爻位之凶，而能行大正之道，则其事不至于凶。惟是贞正之道，则能胜于凶吉也。”^① 正可令有利之人生境遇吉而愈吉，也可令不利的人生境遇朝向有利的方向转化。

可见，作为趋吉避凶之经典，《易》所开示于人的趋吉避凶之法宝，主要不是求得外在鬼神之护佑，不是趋近有利之外缘因素，而是人自身契合天与天道的正。这是《易》内在深厚精微卓犖的人的发现之底蕴。达此底蕴的最佳人格，就是《乾》九五爻《文言传》所诠释的大人：“夫大人者，与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶。先天而天弗违，后天而奉天时。天且弗违，而况于人乎！况于鬼神乎！”胡瑗云：“大人者，大才大德之人也。夫天高而覆，地厚而载，故其德曰生。圣人亦能以仁爱生成于物，故与天地合德。日月至明，故无幽无隐皆烛之。而圣人亦能同其明。天以春夏秋冬而生成肃杀，圣人亦能以仁义刑政化天下，故与四时合其序。鬼神之为道，善者福之，淫者祸之。圣人则赏善罚恶，是与鬼神合其吉凶。先于天时而行事，则天弗违之，是天合大人也。后于天时而行事，则奉顺于天时，是大人合天也。以天之至大而圣人合之，况于人与鬼神乎！”^② 而正又是具体落实于各种特定时之下的，这是《易》与其变易、通变之道相应的变通趋时的哲学的大智慧。《系辞下传》所谓：“变通者，趣时者也。”胡瑗称：“凡六十四卦，卦有六爻，一卦之体，象其一时；一爻之义，象其一人。六爻之道，上下相应，而成变通，所以趣就一时者也。……然则君子之人，凡所动作，必从其时，不失其中。故《中庸》曰‘君子而时中’，是言君子之人，动作之间，皆从其时也。”^③

五

胡瑗对《周易》和易学基本精神的上述解读，有着汉唐经学向宋明理

① 胡瑗：《周易口义》，吉林出版集团有限责任公司2005年版，第351页。

② 胡瑗：《周易口义》，吉林出版集团有限责任公司2005年版，第23页。

③ 胡瑗：《周易口义》，吉林出版集团有限责任公司2005年版，第350页。

学转型的历史文化大语境。

他之着力凸显《易》为法天地以设政教的王者之书，强调礼乐刑政的教化之道，充分体现了汉唐礼乐文化的基本精神对于他的历史文化语境方面的内在深层影响。而他之强调圣贤君子遥契超越之天而通天的整体天下意识下的应然价值自觉与使命担当，则是接续而又超越了汉唐儒家士大夫，有了对治五代十国时期礼崩乐坏、人而非人之局以及汉末以来释道畅行、人而窜身山林、漠然世事之举的全新士大夫角色意识之自觉。这一自觉，是士大夫层文化主体意识、天下平治引领性主体意识之自觉，彰显出他们自我德智人格完善与引领天下的生命主体性。此正如余英时先生在其《余英时作品系列总序》中所指出的：“宋代的‘士’不但以文化主体自居，而且也发展了高度的政治主体的意识；‘以天下为己任’便是其最显著的标帜。”^① 由此也展现了胡瑗对圣人之道独到的理解：“圣人之道，有体、有用、有文。君臣父子，仁义礼乐，历世不可变者，其体也。《诗》《书》史传子集，垂法后世者，其文也。举而措之天下，能润泽斯民，归于皇极者，其用也。”^② 胡瑗所孜孜讲授的，就是基于此的一种鲜明“明体达用之学”^③。

胡瑗不同于后起理学的最大之处，则在于所持学问一属“周孔之教”，一属“孔孟之道”。两者或以周公、孔子并提，或以孔子、孟子并称，而分别以“周孔之教”、“孔孟之道”表明自己的学术宗旨与价值期许。前者主要自帝王的角度思考问题，着眼于修齐治平之道，后者则从个体人生成就的角度进行运思，更看重人之生命境界的提升；前者凸显了家国天下的外在关切，后者凸显了个体德性涵养、人格塑成的内在关怀；前者昭示了外王事功之大业对于整体社会人生的重大意义，后者开示了挺立个体生命之主体性、达成崇高人生境界的压倒一切的优先地位。这就表明，胡瑗乃是一位儒学这一转型期的过渡性人物。

① 余英时：《朱熹的历史世界》，生活·读书·新知三联书店2004年版，第3页。

② 黄宗羲、全祖望：《宋元学案》卷一《安定学案》，中华书局1989年版，第25页。

③ 黄宗羲、全祖望：《宋元学案》卷一《安定学案》，中华书局1989年版，第25页。

邵雍天人之学视野下的孔子^①

生当春秋末叶的孔子（公元前 551—前 479），面对当时的“礼崩乐坏”局面，以其显豁的人文价值理性之自觉与既直面社会人生之现实、更着眼其长远未来的深沉理智态度和卓越前瞻性大视野，审时度势，一则艰难疏通了西周初期所完备起的礼乐文化，再则更为这一浸润着人文精神的文化由人自身那里寻得了内在真切可靠的价值根基，即“仁远乎哉？我欲仁，斯仁至矣”^②的仁，从而在寓作于述的方式下建构起仁礼合一的全新文化价值系统，指明了他所认定的人之所以为人的真实意蕴之所在及人生的应然方向，首次开显出人的自足人文生命理性意识，令人在拓展人文价值化的生活世界的过程中，挺立起自己生命的主体性，以此而确立起他在中国文化发展史上的显赫地位，并被公认为达致最高圆融生命境界的圣人。在孔子思想的影响下，加之其他有识之士的倡导，基于价值优先原则而明晓人之所以为人，提升生命的境界，涵养卓荦伟岸的人格气象，珍视并积极追求生活的意义，实现富有价值的人生，彰显人道的神圣与庄严，令生命得到适切安顿，成为中国哲学与文化的终极关切之所在。在此哲学、文化氛围下，生命境界哲学得以凸显，孔子实已成为人们所追求的理想人格的化身，他之为圣人的所以然，又顺理成章地成为历代学人所关注的焦点。时代之不同，生命感悟、人

① 原载《文史哲》2005 年第 2 期。

② 《论语·学而》。

生感悟之差异，哲学、文化价值系统之不一，就使得人们对于这一所以然的理解往往有别。这就存在一个颇值玩味的具有人生究竟意义的生命的哲学诠释学（Philosophical Hermeneutics of life）问题。生活在北宋的邵雍，即从生命境界问题的直接体认出发，对孔子之为圣人的所以然，作出了自己独特的理解。

邵雍（1011—1077年）字尧夫，卒谥康节，北宋时期富有高远哲学器识与高度哲学原创力的著名易学家和哲学家。他与周敦颐、张载、二程兄弟一道，上承中唐古文运动中坚韩愈、李翱等所初步揭开的更新、复兴儒学思潮之序幕，以超迈汉唐、回归先秦、直承孔孟为职志，不为经典文本本身所囿限，创造性地诠释之、转化之，全面突破并实质性地超越了汉唐经典注疏之学而深入到心性义理之精微层面，从而为一种空前哲学化的崭新儒学形态——理学的形成，为“周孔之教”向“孔孟之道”的历史性重大更替的实现，发挥了举足轻重的奠基作用，而被并称为“北宋五子”。在邵雍看来，“学不际天人，不足以谓之学”^①。学问的最高境界是天人之学，达此境界方可称得上真学问。而孔子之为圣人的所以然，依他之见，即必须在这种天人之学的视野下，才会得到真切的理解。为此，他即在其所确立的独特天人之学的视野下，以其对宇宙、人生的彻然生命透悟，透过所撰主要著作《皇极经世》（一称《皇极经世书》），为我们诠释了他心目中的透显着圆融圣人气象的孔子。

一

视学问的最高境界为天人之学，显系在具备深湛易学素养的前提下所形成的识见。邵雍之前，易学早已成为一种高度哲学性的天人之学。包括他在内的“北宋五子”，皆深蒙其沾溉，并以天道性命相贯通的理路，继对其分别作出重大原创性重构，从而分别以此为主要依托，寻得了各自思想体系之坚实根柢。融旧铸新、以推出《皇极经世》一书的方式别开易学新生面的

^① 邵雍：《皇极经世·观物外篇下》，道藏本第23册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1996年版，第447页。

邵雍，的确已达到了这一学问的最高境界。正因如此，他才基于一全然收摄整个宇宙的全方位敞亮、开放的大宇宙心灵和一清晰完整的总体天人宇宙视野，立足于大宇宙及其流变这一终极视阈，对包括社会人生在内的宇宙万象，作出了终极性观照与定位。在他的视野下，人和宇宙万象息息相通，共同构成一有机生存、生命共同体；在这共同体内，他（它）们彼此相互内在而非外在；人全方位地向大宇宙开放，他自身生命的一切，皆一直因应大宇宙流变不息的感性生命洪流，而处于同步的生成、演变状态之中；天地人物相互内在、相连一体、动态流转着的这个世界，遂成为人的整个生活的世界；而孔子就是曾经置身于其中的佼佼者，并以其非凡境界与卓越建树泽被后世，光耀千秋。下试析而论之。

在邵雍看来，大宇宙及内中的天人万象乃以一元为一大的周期，从而元复一元、无有终穷地循环流变着。1元有12会，1会有30运，1运有12世，1世有30年。1元计有129600年。其中，每一元的前六会为整个宇宙大化的上升期，后六会则为其衰退期。了悟到此大化之理，则人们“不独润身，亦能润心；不独润心，至于性命亦润”^①！令自己的生命与学问一体无间而臻于彻上彻下、彻里彻外的乐的境界。而他即因此成为“卷舒万世兴亡手，出入千重云水身；雨后静观山意思，风前闲看月精神”^②的“安乐窝中快活人”^③，孔子更成为圆妙之圣。即此而论，又可言：“学不至于乐，不可谓之学。”^④

依邵雍之见，大宇宙及内中的天地人物如此以一元为一大的周期的循环流变，其本原为太极。太极先衍生天，继之衍生地，而后衍生人与物。

在一元的流变周期内，邵雍认为，“天生于动者也，地生于静者也”^⑤。

① 邵雍：《皇极经世·观物外篇下》，道藏本第23册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1996年版，第447页。

② 邵雍：《伊川击壤集》卷九《安乐窝中酒一樽》，道藏本第23册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1996年版，第527页。

③ 邵雍：《伊川击壤集》卷九《安乐窝中四长吟》，道藏本第23册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1996年版，第526页。

④ 邵雍：《皇极经世·观物外篇下》，道藏本第23册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1996年版，第448页。

⑤ 邵雍：《皇极经世·观物篇四十一》，道藏本第23册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1996年版，第420页。

天地分别衍生于太极之动静。太极动而生天，动极而静，静而生地。其中，太极动之始分化出阳气，动之极分化出阴气；静之始分化出柔之质，静之极分化出刚之质。可见，太极实当指每一元中阴阳二气及刚柔二质浑然尚未分化的宇宙本始状态。而阴阳因其动静之差异，又分化出作为太阳、太阴、少阳、少阴的日月星辰；柔刚因其静动之差异，又分化出作为太柔、太刚、少柔、少刚的水火土石。前为天之四象，会合为天之体的基本构成；后为地之四象，会合为地之体的基本构成。日月星辰引发天的暑寒昼夜之变，水火土石引发地的雨风露雷之化。在此基础上，包括人在内的万物，遂被次第造化而出：暑寒昼夜引发万物的性情形体之变，雨风露雷引发万物的走飞草木之化。性情形体为动植物生命本身内在与外在的一体之两面，走飞草木则为其生命的具体实现形式；前四者交会为一体而形成动植物积极感物之能力，后四者交会互动而形成动植物因感而应之能力。动植物的生命具体实现形式积极感暑寒昼夜，而使其生命本身有了性之走、性之飞、性之草、性之木，情之走、情之飞……体之草、体之木的具体展现；动植物的生命本身因雨风露雷之感而予以回应，又使其生命具体实现形式有了走之性、走之情、走之形、走之体，飞之性、飞之情……木之形、木之体的具体分化。动植物生命本身于其生命实现形式上的上述各种具体展现，分别对事物的色声气味具有敏捷的感受力；而其生命实现形式于其生命本身上的上述诸般具体分化，又促成其中动物的目耳鼻口的灵敏。^①

动物之中，人为其一。“夫人也者，暑寒昼夜无不变，雨风露雷无不化，性情形体无不感，走飞草木无不应。所以目善万物之色，耳善万物之声，鼻善万物之气，口善万物之味，灵于万物，不亦宜乎！”^② 人与大宇宙一体无隔，因暑寒昼夜与雨风露雷而分别使其生命本身与生命具体实现形式一直处于开放的生成变化状态之中。人与宇宙万象又彼此相互内在，共同构成一动态流转着的有机生存、生命共同体，他的生命本身与生命具体实现形式，又极其广泛而普遍地同宇宙万象间一直处在彼感此应、此感彼应的互动

① 邵雍：《皇极经世·观物篇四十一》，道藏本第23册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1996年版，第420—421页。

② 邵雍：《皇极经世·观物篇四十一》，道藏本第23册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1996年版，第421页。

状态之中，以此而持续塑化着他的敏锐感物、应物之能力，最终跻于万物之灵的最高生命境地。

邵雍指出：“有一物之物，有十物之物，有百物之物，有千物之物，有万物之物，有亿物之物，有兆物之物。为兆物之物，岂非人乎！有一人之人，有十人之人，有百人之人，有千人之人，有万人之人，有亿人之人，有兆人之人。为兆人之人，岂非圣乎！是知人也者，物之至者也；圣也者，人之至者也。”^① 在由太极、天地所造化出的万物中，存在的境地或生命的境界有着鲜明的等次差异。有的事物仅仅处于一个极为普通事物的存在境地上，有的事物则可以一而抵或十、或百、或千、或万、或亿乃至或兆个这样的普通事物。以一而抵兆个普通事物的，即为人。人达致事物的最高品级，以其灵异自足的性情形体，令事物之为事物得到了圆融通透的展现与实现，从而成为事物的圆满体现者。同样，在达到事物存在境地之极致的人之中，也存在着生命境界之差异。有的人仅仅处于一个极为普通之人的生命境界上，有的人则可以一而抵或十、或百、或千、或万、或亿乃至或兆个这样的普通人。以一而抵兆个普通人的，即为圣人。圣人达致人的最高生命境界，以其更为卓异自足的性情形体，令人之为人得到了圆融通透的展现与实现，也无疑更令事物之为事物得到了至为圆融通透的展现与实现，从而成为人、更成为物的圆满体现者。

放眼宇宙大化，纵观人生长河，这其中的圣人的杰出代表，邵雍认为，就是孔子。

在邵雍看来，孔子在其整个现实生命的历程中，同样一直全方位地向他所值的大宇宙一体无隔地开放着，同样与当时的宇宙万象相互内在，互动相连，构成一有机生存、生命共同体，而使其生命本身与生命具体实现形式一直处于开放的生成变化状态之中。不仅如此，孔子还有其生命、人生的更精彩处。邵雍称：“人皆知仲尼之为仲尼，不知仲尼之所以为仲尼”；“如其必欲知仲尼之所以为仲尼，则舍天地将奚之焉？人皆知天地之为天地，不知天地之所以为天地”；“如其必欲知天地之所以为天地，则舍动静将奚之焉？

^① 邵雍：《皇极经世·观物篇四十二》，道藏本第23册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1996年版，第421页。

夫一动一静者，天地至妙者欤？夫一动一静之间者，天地人至妙至妙者欤？是故知仲尼之所以能尽三才之道者，谓其行无辙迹也”。^① 由太极所演化出的万象中，天地人三者，即易学所言之“三才”，最为突出。孔子以其亲和于流变中的整个宇宙、视其为人的整个生活世界之所在的大宇宙心灵，异乎常人地洞明、透悟了如下三妙：即太极因其动静而衍生天地之妙，天地因其动静而生化万物之妙，与宇宙大化中天地人各自的一动一静间的相互转换之妙（言此，则全然洞明、透悟宇宙大化中的一切动静、隐显之妙已在其中矣），因而能够妙契大化，尤其是妙契浑然不露形迹的天地动静隐显之脉动，达致人生的最高境界，即天地境界，而能行如天地而亦浑然不露形迹，令三才之道在他身上得到淋漓尽致的体现与实现。

二

言孔子“尽三才之道”，这就存在一个三才之道之所自来以及孔子如何尽之的问题。

邵雍指出，大宇宙及内中的一切天人万象能如此产生与流变，系因其背后有一共同的所以然的终极根据，即道。道层层落实，遂有天、地、物、人之道的确立，并依次令它们分别有了其充分展现与实现者。他称：“道之道尽之于天矣，天之道尽之于地矣，天地之道尽之于万物矣，天地万物之道尽之于人矣。”^② 而道的这种层层落实，如要顺畅、圆满，其间有两个至为关键的因素，一即既能成己又能成物的昊天，一即继此昊天而同样既能成己又能成人的圣人。孔子如何“尽三才之道”的问题，即可据此而寻得答案。

依邵雍之见，道首先落实为天道，然后才借天具体落实为其他一切之道。能够确立己之道，而一则透过自身圆融地实现、展现道，再则借此充分实现其自身之所以为自身，三则最终令道畅达地实现、展现于地及其他所有事物，使之具体落实、体现为天地万物之道，俾每一物亦皆各自充分地实现

① 邵雍：《皇极经世·观物篇四十五》，道藏本第23册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1996年版，第424—425页。

② 邵雍：《皇极经世·观物篇四十三》，道藏本第23册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1996年版，第422页。

其自身之所以为自身，这样的天，才是天之所以为天的完满表征和充分实现与确证。邵雍名之曰昊天，而称“天之能尽物，则谓之曰昊天”。^①

天地万物之道，最终又充分实现、展现于人，并以此为其最高境界的圆融实现与展现。能够真切了悟到此，并进而积极促成这种实现与展现的人，必能在一种浩然宇宙意识和浓郁人文关切下，毅然挺立其在大宇宙中的主体性与对整个社会人生的担当，一则使自身圆融地实现其之所以为自身，再则令万民也各自充分地实现其之所以为自身。人而如是，才是人之所以为人的极致表征和充分实现与确证，邵雍即断其为圣人，而称“人之能尽民，则谓之曰圣人”。^②而圣人之所以能够如是，就是因为大化持续塑成了人人皆灵于万物的自足性情形体，与人人皆具备了道的层层落实所赋予自身的自足价值根据和资源。

天地万物之道以圣人与万民充分实现其丰富多样的人之所以为人的方式，得到最终的、也是最高境界的圆融实现与展现，仰仗的乃是圣人所发挥的具有引领性决定意义的作用。邵雍认为，圣人成功的秘诀即在于，基于天人相通为一之实际，从天道性命相贯通的理念出发，透过效法昊天，正定起表征天地万物之道得到最高形式的圆满体现的人之所以为人之道。于是，问题遂落实为契应天道以正定人道，正定人道以成就人之所以为人，成就人之所以为人以尽显天地万物之道、尤其是尽显三才之道。

在邵雍看来，“昊天之尽物，圣人之尽民，皆有四府焉。昊天有四府者，春夏秋冬之谓也”；“圣人之四府者，《易》、《书》、《诗》、《春秋》之谓也”；“春为生物之府，夏为长物之府，秋为收物之府，冬为藏物之府”；“《易》为生民之府，《书》为长民之府，《诗》为收民之府，《春秋》为藏民之府”。^③

昊天拥有春夏秋冬四个促成万物之道确立、令万物充分成就其自身之所

① 邵雍：《皇极经世·观物篇四十三》，道藏本第23册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1996年版，第422页。

② 邵雍：《皇极经世·观物篇四十三》，道藏本第23册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1996年版，第422页。

③ 邵雍：《皇极经世·观物篇四十三》，道藏本第23册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1996年版，第422页。

以为自身的宝藏。具体说来，此四者，分别或赋予万物生机、生意而令其生息，或令其顺利长养，或令其收敛生机、走向成熟，或令其有所容身、由外驰而内敛、恢复元气、培蓄新的生命内能。

而置身于大化之中并与其相融为一、视人与大化相互内在、连通一体的这个世界为人的整个生活世界的孔子，“赞《易》”，“序《书》”，“删《诗》”，“修《春秋》”^①，成为真正效法昊天，契应其四个宝藏，从而完满确立起正定人道、令万民充分成就其各自的人之所以为人的《周易》、《尚书》、《诗经》、《春秋》四个宝藏的圣人。其中，“观春，则知《易》之所存乎！观夏，则知《书》之所存乎！观秋，则知《诗》之所存乎！观冬，则知《春秋》之所存乎！”^②《周易》契应春之生物而成为令万民富有生命之生意的宝藏，《尚书》契应夏之长物而成为令其生命顺利长养的宝藏，《诗经》契应秋之收物而成为令其收敛自我、走向成熟的宝藏，《春秋》契应冬之藏物而成为令其亦有所容身、转外驰为内敛、恢复元气、培蓄新的生命内能的宝藏。在此意义上，自然可以断言：“天地生万物，圣人生万民。”^③由孔子所确立起的圣人的这四个宝藏，通体浸润着人文精神，正定而显立起人之所以为人的应然之道。尤有进者，邵雍指出，此四个宝藏是开放式的，其意蕴间又相通互渗，而开显出《易》之《易》的“生生”、《易》之《书》的“生长”、《易》之《诗》的“生收”、《易》之《春秋》的“生藏”，《书》之《易》的“长生”、《书》之《书》的“长长”……《春秋》之《诗》的“藏收”、《春秋》之《春秋》的“藏藏”等诸种人道的分化样态，以适应不同社会人生情势之需要。^④所谓“生生”，即于“生”之大势下通体尽显“生”之所以为“生”；所谓“生长”，即于“生”之大势下涵摄并进而适度逼显“长”。余则依此类推可知。透过这种相通互渗，

① 邵雍：《皇极经世·观物篇四十六》，道藏本第23册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1996年版，第425页。

② 邵雍：《皇极经世·观物篇四十四》，道藏本第23册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1996年版，第422页。

③ 邵雍：《皇极经世·观物外篇下》，道藏本第23册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1996年版，第445页。

④ 邵雍：《皇极经世·观物篇四十四》，道藏本第23册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1996年版，第422页。

四个宝藏最大限度地融摄了彼此的因子，会通为一个更大的有机开放系统，于此彰显出各自的话语系统与学术体用，即“皇帝王伯者，《易》之体也；虞夏商周者，《书》之体也；文武周召者，《诗》之体也；秦晋齐楚者，《春秋》之体也。意言象数者，《易》之用也；仁义礼智者，《书》之用也；性情形体者，《诗》之用也；圣贤才术者，《春秋》之用也”^①。“体”谓借以彰显特定意蕴的历史之迹，“用”则谓所彰显的特定意蕴。《周易》透过三皇五帝三王五霸之事，而昭示着意言象数，并进而在由意言象数所构成的易学话语系统下昭示着皇帝王霸之道；《尚书》透过虞夏商周之事，昭示着仁义礼智之正大人文之道；《诗经》透过文王武王周公召公之事，昭示着人之性情形体方面的应然正道；《春秋》透过秦晋齐楚诸国之事，昭示着圣贤才术之道。

可见，在孔子的努力下，四个宝藏透过一种立足于大宇宙及其流变不息的生命洪流这一终极视阈的鲜明人文历史理性意识，全面开示了针对不同社会人生情势的正反两个方面的诸般人道形式，并通过这些人道形式正反向度与效用的对显，基于人人皆具大化所持续塑成与道层层落实所赋予的自足性情形体和自足价值根据与资源，在一种尊重自我、亦尊重他人的类乎主体间性（inter-subjectivity）的理念下，启迪人们何为顺应时势而宜遵循的人文正道，何为背逆时势而宜摒弃的无谓邪道；如何遵循前者以成就人之所以为人，如何借成就人之所以为人而尽显天地万物之道、尤其是尽显三才之道，并令自身臻于心契大化的通体之乐的境界。依邵雍之见，孔子正是透过四个宝藏所透出的天人之学大视野，与基于此的总体宇宙关怀和终极人文关切，而“以一心观万心，一身观万身，一物观万物，一世观万世”；而“以心代天意，口代天言，手代天功，身代天事”；而“上顺天时，下应地理，中徇物情，通尽人事”；而“弥纶天地，出入造化，进退今古，表里时事”。^②这又在圣人的最高生命境界下，为人们如何具体运用这四个宝藏，提供了最佳范导。

① 邵雍：《皇极经世·观物篇四十四》，道藏本第23册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1996年版，第423页。

② 邵雍：《皇极经世·观物篇四十二》，道藏本第23册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1996年版，第421页。

此处尚需指出的是，韩愈曾在显发道统说的名篇《原道》中，提揭过《诗》、《书》、《易》、《春秋》。这里，邵雍显然承续了其说，而与二程及其后的朱熹之凸显《大学》、《中庸》、《论语》、《孟子》“四书”，形成了鲜明对照（当然，韩愈在《原道》、李翱在《复性书》中分别推重过《大学》、《中庸》）。其所体现的，自是不同的经典诠释学理念。此也昭示出，邵雍正处在由以五经为学术资源的汉唐经学向以四书为核心原典的宋明理学的转型期中。

三

经由孔子文字上删编整理和学理上诠释点化而所确立起的上述圣人成就理想人生的四个宝藏，既是以往历史经验与智慧的结晶，又是未来人生应然方向的向导。以孔子确立这四个宝藏为界标，先于此或后于此，采取或即将采取某一内中所全面开示的正反两个方面的诸般人道形式的，其已实现或即将实现的人生，在邵雍看来，已有或必有相应的结局。

依他之见，就现实人生的具体实现而言，有者所采取的人生之道只能成就其一己之身，而难以在成己的基础上再去成人；有者所采取的人生之道则不唯能够成己，而且还能够成人。举其成己且能成人之荦荦大者言之，则分别有一世、十世、百世、千世与万世之事业。而“一世之事业者，非五伯之道而何？十世之事业者，非三王之道而何？百世之事业者，非五帝之道而何？千世之事业者，非三皇之道而何？万世之事业者，非仲尼之道而何？是知皇帝王伯者，命世之谓也；仲尼者，不世之谓也”。^①

具体言之，在成就起不同事业的上述五种道中，五霸之道，乃“以力率民”而“尚争”；三王之道，乃“以功劝民”而“尚政”；五帝之道，乃“以德教民”而“尚让”；三皇之道，乃“以道化民”而“尚自然”；^② 孔子之道，则以一种藏往知来、明时通变的时的哲学的大智慧，因顺大化、契应时势、

^① 邵雍：《皇极经世·观物篇四十五》，道藏本第23册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1996年版，第424页。

^② 邵雍：《皇极经世·观物篇四十四》，道藏本第23册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1996年版，第423—424页。

唯变所适而不失其正，令人成为与时偕行的“圣之时者”^①。此三皇、五帝、三王、五霸之道，后三者不难理解。至于三皇之道，所谓“以道化民”而“尚自然”，形式上显然是道家式的理念，然而，事实上，“北宋五子”中邵雍的道家情结虽最为明显，但在文化价值理想上他却更是儒家的。透过积极整合以往儒道两家的相关识见，并继对其作了创造性转化之后，邵雍赋予该理念以实质是儒家文化价值向度的全新意蕴，而主张“尽物之性者谓之道”，“尽人之圣者谓之化”。^②是以，此三皇之道，乃效法前所言作为大宇宙及内中所有天人万象背后所以然的共同终极根据的道，而所显立的圆融不露形迹的成己、成民之道，据以在一种类乎主体间性的理念下，不加干涉地使万民自然而然而无任何人为矫饰地因顺其性之本然成就自我，跻于人生之圣境。

在邵雍看来，上述五种道中，前四种皆是在特定时代、针对相应社会人生情势而采取的道，是在三皇、五帝、三王、五霸各自显于当世、在位理政时才得以推行的；后一种，亦即孔子之道，则是不受时代所囿限的道，自其为孔子所开显之日起，纵然孔子未曾在大位或业已过世，也会永葆其强大的生命力。相较而言，前三种道皆值肯定，而以皇道优于帝道、帝道又优于王道使其彼此间有所差异；至于五霸之道，则因“五伯不谓无功于中国，语其王则未也，过夷狄则远矣”^③，虽在大的人生价值向度上存有严重偏失，但冷静地衡之以历史理性，也有值得肯定之处。而以三皇之道与孔子之道相较，则前者虽令人神往，但它却仅适用于像三皇所处的那样一种特定时代；而后者却涵括前者，为适用于包括像三皇所处时代在内的一切时代的浑然不露形迹的成己、成人之达道。可见，唯有孔子才当之无愧地成了上至帝王、下至众庶百姓的真正导师，成了世世代代人类的真正导师——邵雍在其《首尾吟》一组诗中所谓“庖牺可作三才主，孔子当为万世师”^④。显然，这与《孟子·公孙丑上》在孔子弟子宰我、子贡、有若以及孟子名义下分别

① 《孟子·万章下》。

② 邵雍：《皇极经世·观物篇四十四》，道藏本第23册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1996年版，第424页。

③ 邵雍：《皇极经世·观物篇四十四》，道藏本第23册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1996年版，第423—424页。

④ 邵雍：《伊川击壤集》卷二十，道藏本第23册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1996年版，第584页。

所言“以予观于夫子，贤于尧舜远矣”，“自生民以来，未有夫子也”等，乃至与西汉时期具有深度历史理性意识之自觉而志在“究天人之际，通古今之变，成一家之言”^①的史学家司马迁所言“天下君王至于贤人众矣，当时则荣，没则已焉。孔子布衣，传十余世，学者宗之。自天子王侯，中国言《六艺》者折中于夫子，可谓至圣矣”^②，识见是相通的，豁然凸显出这样一种价值理念，即诠释人之所以为人，指明人生应然方向，确立正大人生之道，较之建立出色为政业绩更为重要，更具根本意义。以故邵雍称，“人谓仲尼惜乎无土，吾独以为不然”；“匹夫以百亩为土，大夫以百里为土，诸侯以四境为土，天子以四海为土，仲尼以万世为土”。^③孔子所经营开拓的，乃是一种面向千秋万世的具有永恒魅力的人生伟业！

当然，依据关涉时遇与人生关系的时的哲学，人，就其现实生命而言，总是置身特定时代、遭遇特定时遇和充任特定社会人生角色的存在，难以超离这一切。在邵雍看来，即此而论，人“有大德、大位”，才可大有作为，顺畅实现其现实人生之理想，商代的伊尹和周初的周公即是明证；而“有大德、无大位”，则可为空间有限，现实抱负难酬，“孔孟其人也”，“其位不胜德邪”。^④因此，在三国时期魏王弼称言“夫位者，列贵贱之地，待才用之宅也”^⑤的基础上，邵雍从生命深处发出浩叹：“大哉位乎！待才用之宅也。”^⑥毋庸讳言，圣如孔子，亦总归留有永远无法补救的历史遗憾在！

四、结 语

综上所述，在邵雍的天人之学视野下，孔子之为圣，主要表现在以下三

① 班固：《汉书·司马迁传》，中华书局1987年版，第2735页。

② 司马迁：《史记·孔子世家》，中华书局1985年版，第1947页。

③ 邵雍：《皇极经世·观物篇四十六》，道藏本第23册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1996年版，第425页。

④ 邵雍：《皇极经世·观物篇外下》，道藏本第23册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1996年版，第448页。

⑤ 楼宇烈：《王弼集校释》，中华书局1980年版，第613页。

⑥ 邵雍：《皇极经世·观物篇外下》，道藏本第23册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1996年版，第448页。

个方面：在现实生命层面，与大宇宙一体无隔，成就起既是“人之至”、更是“物之至”的天地境界，圆融而不露痕迹地在自己身上尽显物、人之内涵，尽显天地万物之道、尤其是三才之道，给“万物之灵”这一称号作出了最佳注脚；法天道而立人道，确立起《周易》、《尚书》、《诗经》、《春秋》四个宝藏，以在成己前提下，更给予成人、成就千秋万世之人以深度人文关切，使成己成物、成德淑世的人文理念得到了圆满实现；遥遥越过三皇、五帝、三王、五霸诸“命世”之人杰，成为“不世”的“万世之师”。

邵雍对孔子之圣的上述理解，与“北宋五子”中的其他四子的理解相映成趣。周敦颐称：“道德高厚，教化无穷，实与天地参而四时同，其惟孔子乎！”^① 张载道：“仲尼犹天，‘九五飞龙在天’，其致一也。”^② 二程兄弟云：“仲尼，元气也；颜子，春生也；孟子，并秋杀尽见”；“仲尼，天地也；颜子，和风庆云也；孟子，泰山岩岩之气象也”；“仲尼无迹，颜子微有迹，孟子其迹著”。^③ 又云：“人有斗筲之量者，有钟鼎之量者，有江河之量者，有天地之量者。……唯天地之量，无得而损益，苟非圣人，孰能当之！”^④ 包括邵雍在内的“五子”的这些理解，初步开拓出对圣人境界与气象理解的独特理学新视野，实际也昭示出对理想人生的全新理解与追求。个中生命的哲学诠释学底蕴，颇值今人参玩体究。

① 周敦颐：《周敦颐集》卷二《通书·孔子下》，中华书局2009年版，第42页。

② 张载：《张载集·正蒙·大易篇》，中华书局1978年版，第52页。

③ 程颢、程颐：《二程集·河南程氏遗书卷第五》，中华书局2004年版，第76页。

④ 程颢、程颐：《二程集·河南程氏遗书卷第九》，中华书局2004年版，第108页。

易学视阈下周敦颐的理学建构^①

继理学先驱“宋初三先生”胡瑗、孙复、石介之后，以“北宋五子”周敦颐、邵雍、张载、程颢、程颐为代表的理学奠基人，牢固确立起易学天人之学的大视阈。在此视阈下，他们有了新的总体宇宙图景及宇宙关怀和人文关切，进而基于此实现了各自理学体系的建构。由此令易学具备了理学之底蕴与语境，同时也让新生理学获得了作为经学之易学的学理支撑，而亦涵具了深层易学之底蕴与语境。易学与理学遂进入到相互引发的开放生成格局与状态。从此之后，由于易学的资源根基性价值的牢固确立，后起的主流理学家往往皆向易学家的角色紧密靠拢，或以易学家为其隐性品格、或径以易学家、理学家共为其显性品格。备受后世大力推许而有理学开山之称的周敦颐（1017年—1073年），有其独到的里程碑意义的典范作为。正是在易学的大视阈下，他实现了其理学体系的建构，正式拉开理学思潮的序幕。他由此所推出的传世主要著作《太极图说》与《通书》，就既是易学作品，又是理学经典，其本人也因此令自身彰显出易学家与理学家双重角色与品格。有鉴于此，笔者不揣谫陋，谨本易学之视阈，对他的这一理学建构做一番粗浅的审视、探讨。

① 原载《周易研究》2011年第6期。



作为一种空前哲学化的儒学新形态，理学以心性论为根基，贯通天人，昭示了全新儒家哲学文化价值思潮、学说与系统。它的出现，导源于儒学的心性论历史重大转向。易学天人之学心性论转向的实现，成了儒学此一转向的有力经典资源支撑。周敦颐以开时代风气之先的卓荦器识，自觉实现了易学天人之学的心性论转向，从而为其思想建构奠定了深厚经典资源根基支撑，有力引领、促成了儒学的整体心性论转向。

众所周知，魏晋南北朝之后，尤其是隋唐时期，在三教冲撞互动会通融合的历史进程中，心性论逐渐成为佛道教理、学说的核心。佛性、佛心与道性、道心，成为成佛成仙的心性本体根基根据。而儒教儒学的心性本体学说，则远未能豁显确立，这就严重影响了其在成圣成贤问题上的说服力与感召力，直接导致所谓儒门淡薄、收拾不住局面的出现。受此强烈刺激，以中唐古文运动的兴起为标志，儒家开始了其心性论的重大转向。有此转向，借经典文本之诠释而所彰显的法天地设政教，以礼乐文化之精神化民成俗、平治天下的汉唐经学之基本理念，转而为直承先秦原始儒家，贯通性命与天道，以心性论为根基，养成人格、和谐天人的理学之基本理念。

《易传》问世之后，天人之学成了成熟易学专门之学的基本品格和深厚底蕴。际此历史文化发展演变的大语境，易学天人之学的此一开显，同时也成为儒学天人之学品格与底蕴首次全面开显的标志。从此，可以毫不夸张地说，易学牢固奠定了其后历代儒学的天人之学品格归趋与发展方向。汉唐经学化的儒学如此，宋代之后的理学亦复如此。

《周易》古经由 64 卦的符号系统与卦辞爻辞的文字系统构成。《易传》以阴阳、刚柔诠释古经符号系统的两种基本爻画以及由其所叠组成的八卦、64 卦，乃至据以通体诠释古经，从而使阴阳论成为易学天人之学的基础性学说，令阴阳论的语境成为易学天人之学的基本语境。易学因此揭示了如下内容：天地间阴阳二气交感变化，消长盈虚，化生出万物大千世界，引发出大化流行、日新不已的宏大整体过程和在此过程中所呈现出的有机宇宙整体。天地阴阳交感变化之道，成为宇宙中具有根本性决定意义的大道。所谓

“一阴一阳之谓道”^①。人成为大化流行过程中被化生出的佼佼者，在此大宇宙中，与天地并立为三才。但与万物一样，人仍受这一大道的支配。此道成为此时易学所关注的焦点之一。对于它的阐发，即所谓即道而言其理，就有了言说语境下的道之理，姑且简称“道理”。除此“道理”，此时的易学还揭示了关乎万物作为生命性存在的性命之理，简称“性理”：“乾道变化，各正性命，保合太和，乃利贞”^②；“一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也”^③；“昔者圣人之作《易》也，……和顺于道德而理于义，穷理尽性以至于命。昔者圣人之作《易》也，将以顺性命之理，是以立天之道，曰阴与阳；立地之道，曰柔与刚；立人之道，曰仁与义”^④。汉唐易学，乃至作为整体的汉唐经学，着力阐发了前者；宋代之后的理学，则着力论显了后者。

汉唐易学乃至作为整体的汉唐经学指出，人所置身于其中的大宇宙内，具有终极性决定意义的是道，道之大原出于天。此道有其形而上的本然，更有其形而下的具体展现实现。它即展现实现于年复一年、月复一月、日复一日、时复一时的阴阳二气之消息、物候节气时序之交替、万事万物之生化的过程中。前者为体，后者为用。就后者而言，道即为一阴阳消息化生万物之道。此道终极决定着物候节气时序之交替、万事万物之生化，决定着人的生命存在与人生开展。道的这种终极决定性，自然广泛深入地渗透到大化流行过程的每一环节与细节，渗透到在此过程中所造化出的每个生命性存在，但是，在此时的易学、经学的视阈下，这种决定性，更多地表现为一种外在的超越决定性。由此外在超越决定性，引发出人对于道的敬畏与效法理念。明此来自于天的道之理，敬畏之，效法之，以之为终极根基根据，确立人道，开显人文，从而接通天地，因顺大化，化民成俗，平治天下，和谐天人，成为此时易学与经学的基本价值诉求。包括《易》在内的诸部经典，即是因此而被定位为法天地而设政教的王者之书。无疑，这是一种典型的天道决定论。天道决定人道人文学，道的发用流行呈现出大宇宙的运势，以超越赋予的

① 《系辞上传》。

② 《乾·彖传》。

③ 《系辞上传》。

④ 《说卦传》。

形式成为人以及物所必须承受的命运，主宰着人之性命与人生，当然也主宰着物的存在。上至帝王，需“奉天承运”而受道的制约；下至普通百姓，亦皆日用而不知地为道所支配。道之理成为一种外在决定性的命之理，豁然挺显；相形之下，性命之理屈而难伸，人的生命主体性亦在人之对于道的敬畏顺从的境遇中难以挺立。

一反此一高标道之理的易学、经学天人之学，周敦颐大力论显了《易传》问世之后成熟易学天人之学中的性命之理内涵，凸显之，令其成为易学天人之学的核心意涵之所在，从而实现了易学天人之学由挺显道之理与命之理向挺显性命之理的心性论转向，以此带动了儒学的整体心性论转向。

如前所述，易学的天人之学品格确立起儒学的天人之学品格，敞开了儒学的天人之学视阈，促成了汉唐经学的整体天人之学格调。正是由于易学的这一举足轻重作用，令《易》的地位直线跃升，最终在经学大语境下被推尊至六经之首、大道之源的高度：“六艺之文：《乐》以和神，仁之表也；《诗》以正言，义之用也；《礼》以明体，明者著见，故无训也；《书》以广听，知之术也；《春秋》以断事，信之符也。五者，盖五常之道，相须而备，而《易》为之原。故曰‘《易》不可见，则乾坤或几乎息矣’，言与天地为终始也。”^①原乎天的道发用流行，阴阳二气消长盈虚，交感变化，依次展现为木、火、土、金、水之气，引发万物的春生、夏长、秋收、冬藏，彰显出仁、礼、信、义、智五种宇宙价值；法天道立人道，据天道开人文，上述五种宇宙价值当成为人所秉持的五种人文价值，成为人生的五种常理常道。《乐》、《诗》、《礼》、《尚书》、《春秋》五种相关经典，分别开示了这五种宇宙价值和人文价值，开示了此五种人生应然常理常道。而与天地宇宙相契合，终极全面揭示了道之体用与天人关系之应然的《易》，则为诸部经典所分别开示的这一切的学理源头。《易》的价值遂不言而喻。它是宇宙价值与人文价值、天道与人道的圆融开显者，从而令自身也具有了永恒的宇宙价值与人文价值，而与天地同其悠久无疆。

接续并创造性地转化这一识见，周敦颐认为，《易》是经典中的经典，涵括了圣人的一切精微深远与广泛普遍的义理，天地宇宙间的一切奥妙、奥

^① 班固：《汉书·艺文志》，中华书局1987年版，第1723页。

秘也无一例外地包蕴于其中。他说：“圣人之精，画卦以示；圣人之蕴，因卦以发。卦不画，圣人之精，不可得而见。微卦，圣人之蕴，殆不可悉得而闻。《易》何止《五经》之源，其天地鬼神之奥乎！”^①

就《易》的创作过程，《汉书·艺文志》称：“《易》道深矣，人更三圣，世历三古。”^②《易》之所以能够成为最高的经典，乃是因为它是通贯天人与古今、放眼宇宙人生之未来的具有真正究竟意义的作品，先后由处于三个不同时代的伏羲、文王、孔子三位圣人创作完成。圣人与天相契合，处于最高的识见境界和生命境界上，因而《易》就无不涵纳包络，具有丰赡深邃的天人之学底蕴，《易》道之深难以穷极。这一论断，成为传统易学的主流定评。当然，作为文王之子的周公也时被加入其中，被断言在其父作卦辞的基础上又作了爻辞。于是又有四圣作《易》之说。周敦颐高度认同这一圣人在最高天人之学究竟意义上创作《易》之说。

《系辞上传》言：“子曰：‘书不尽言，言不尽意。然则圣人之意其不可见乎？’子曰：‘圣人立象以尽意，设卦以尽情伪，系辞焉以尽其言，变而通之以尽利，鼓之舞之以尽神。’”这段文字，着眼于言象意三者的关系，深刻揭示了文字著述在表达思想内涵方面的局限性，指明它难以将相关思想内涵圆融充分而令人满意地表达清楚。而圣人所要表达的，乃是其通过生命体认与透悟所获得的一切，更是远非文字著述所能直接明快地表达。这就存在一个何以突破、超越文字著述之局限性，圆融表达生命体悟到的究竟义理的问题。周敦颐认为，圣人以天纵之妙思，构造了为其他但有文字的经典所不具备的卦的符号系列这一有效工具，解决了上述问题。据此工具，圣人创造了以八卦64卦的符号系统为本，以卦辞爻辞及《传》的文字系统为辅，令两个系统相互引发，互诠互显，二而归一的《易》的独特学说架构与在此架构下的经典文本。符号系统借符号以虚涵实的归类表达方式，涵摄符示着丰富多彩的天人万象及其义理。其所涵摄符示的内容，广泛而无限，从而最大限度地突破、超越了文字语言的局限性。圣人经由对于天人万象之所然、所以然与价值应然获得深切生命透悟后，提炼出具有究竟意义的内在精微深

① 周敦颐：《周敦颐集》卷二《通书·精蕴第三十》，中华书局2009年版，第37—38页。

② 班固：《汉书·艺文志》，中华书局1987年版，第1704页。

远而又广泛普遍的义理思想，借助以符号系统为本的《易》的学说架构与文本形式圆融展示出来。这一展示方式，就是其后南宋朱熹所进一步明确归纳的空套子方式：“《易》自是不惹着事，只悬空说一种道理，不似他书，便各着事上说。”^①也是今人冯友兰先生所揭示的“宇宙代数学”方式^②。经过《易》的展示，天人宇宙间无余蕴矣！由此，借其丰赡深湛蕴涵，《易》不但毫无疑问地成为其他经典的义理之源头活水，而且彻上彻下、彻里彻外地揭显了天人宇宙间的一切奥妙、奥秘。周敦颐此论，有力呼应了“宋初三先生”之一的胡瑗在太学讲《易》时所留下的经典性论述：“夫大《易》之道，至广而至大，极天地之渊蕴，尽人事之终始。推于天下，则天下之事无不备；施之万世，则万世之事皆可知；穷于四远，则四远之处不能以御也。”^③周敦颐以此将《易》的地位推进到一个崭新的高度。

依周敦颐之见，天人宇宙间的一切奥妙、奥秘，究竟归结于性命之理的奥妙与奥秘，而圣人所创作的《易》，正是敞开这一奥妙与奥秘的宝典。借此奥妙与奥秘的敞开，其他一切奥妙与奥秘的敞开也就迎刃而解了。他由衷感叹：“大哉《易》也，性命之源乎！”^④

二

将《易》由“《五经》之源”进一步实质性定位为“性命之源”，寥寥二字之改，却豁显了《易》的性命之理意涵，实现了易学天人之学的心性论转向，打开了儒学心性论转向的深厚契机，引发出立基于心性论的理学建构与理学思潮。借由其所实现的心性论转向的易学天人之学的宏大视阈，周敦颐首先敞开了天人宇宙本体层面的性命之理，从而为其理学建构打下了最为坚实的终极宇宙价值根基。

在易学的语境下，周敦颐以简洁明快的语气称：“诚者，圣人之本。

① 朱熹：《朱子全书》第拾陆册，上海古籍出版社、安徽教育出版社2002年版，第2232页。

② 冯友兰：《周易学术讨论会代祝词》，载唐明邦等编：《周易纵横录》，湖北人民出版社1986年版，第7页。

③ 胡瑗：《周易口义》，吉林出版集团有限责任公司2005年版，第311页。

④ 周敦颐：《周敦颐集》卷二《通书·诚上第一》，中华书局2009年版，第14页。

‘大哉乾元，万物资始’，诚之源也。‘乾道变化，各正性命’，诚斯立焉。纯粹至善者也。故曰：‘一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也。’”^①

《易传》与《中庸》是先秦原始儒家最具哲学天人之学厚重底蕴的两种典范作品。诚是后者核心观念之一，前者的乾卦九二、九三爻《文言传》也表述过“闲邪存其诚”、“修辞立其诚”之意。周敦颐将两种作品会而通之，令诚成为作为“性命之源”的《易》的核心观念。有别于空眼看宇宙的佛教，在他看来，大宇宙是一个以诚为根基的真实存在的宇宙。诚即真实而无虚妄。本始之天，所谓天元，为宇宙万有直接赖之有其始的创生者，属于一诚的存在，以诚为其性之本然与存在之本然，也是整体大宇宙诚的源头。天有其所以然的道，所谓天道。天道就是以诚为其本然品格的道。天道有其体，也有其发用流行的过程。天道发用流行，万物化生。在化生万物的过程中，天、天道将其本然之诚赋予了万物，万物遂获得了来自于天与天道的终极大宇宙根基，并因之各得以正定其性命，从而拥有了诚的性命之本然。天与天道本然之诚之一本、一源，落实为万物性命本然之诚之万殊、万流，成就起具有诚的性命之本然的各种生命性存在样态，诚这一宇宙根基于是就在由天地万物所构成的有机整体大宇宙中牢固确立起来。由此，诚既立了天与天道本身，也立了万物，立了由天地万物所构成的有机宇宙整体，昭示出在本然的本体层面，整个宇宙是一诚的宇宙。换言之，在本体层面，大宇宙所透出来的，是一大大的“诚”字。这是一本体而终极的诚，是一本体而终极的绝对意义的善，所谓“纯粹至善”。这也是大宇宙在本体层面所显现出的一种终极宇宙价值。以此昭示，大宇宙既是真实的，也是富含价值的；天元、天、天道既是天地万物的造化者，也是天地万物的价值之源。

性命本然之诚，在形而上的本体层面规定着万物性命的本然品格。此外，作为鲜活具体的感性生命性存在，万物还有其在大化流行过程中被造化出的形而下的形体。万物形而下的形体，源乎其所禀受的阴阳与五行。于是作为生命性存在的万物，又有了所禀阴阳五行所规定的品性。前一品格，周敦颐不明确名之曰“性”，而仅以“诚”呼之；后一品性，他则明确以“性”名之。换言之，周敦颐所言之“性”，指的皆是后一品性；而在本体

① 周敦颐：《周敦颐集》卷二《通书·诚上第一》，中华书局2009年版，第13—14页。

层面上言性命时，他则只说一“诚”字，而不提及“性”字。他说：“无极而太极。太极动而生阳，动极而静，静而生阴。一动一静，互为其根；分阴分阳，两仪立焉。阳变阴合，而生水、火、木、金、土。五气顺布，四时行焉。五行，一阴阳也；阴阳，一太极也；太极，本无极也。五行之生也，各一其性。无极之真，二五之精，妙合而凝。‘乾道成男，坤道成女’，二气交感，化生万物。万物生生，而变化无穷焉。惟人也，得其秀而最灵。”^①

天元更有其始，天元之始，即“无极而太极”。“无”以言无形无象而无限。所谓“无极而太极”，指的是阴阳二气尚未分化的宇宙本始状态。周敦颐以及邵雍都处在由汉唐经学向宋明理学的过渡期，后者所提太极与前者所提无极而太极，皆在战国秦汉元气、阴阳五行说语境下用之，尚未有其后朱熹所解读出的无形而有理的内涵。依周敦颐之见，宇宙之本始，乃是一无形无象、浑然未分而又无限的最大真实性存在。它发动起来后，分化出阳气；运动到极点，静止下来，又分化出阴气。阴阳二气彼此继续分化，一升而为天，一降而为地，宇宙间两个最大的象就出现了。以天地二象确立后的宇宙为言说的新的出发点，则天地间阴阳二气交感变化，消长和合，而展现为木、火、土、金、水之气。五行之气依照一定的顺序布散开来，春夏秋冬四时也就形成了：木气出现而春成，火气出现而夏来，金气出现而秋显，水气出现而冬至。由宇宙的本始所分化形成的阴阳与五行，皆各有其表征自身之为自身而彼此相对区分开来的性。从真实的宇宙本始到由其所分化形成的阴阳五行四时，大化流行的过程全然被无限引发，大宇宙成为大化流行的无限开放之场域。在此场域中所无限进行着的大化流行过程中，宇宙本始的要素，二气五行的成分，奇妙和合，发生凝结，于是由天阳之道为主导而化生出阳性之事物，由地阴之道为主导而化生出阴性之事物。阴阳两大类的事物，因二气持续而不曾间断的交感合和，得以生化日新，流变不息。大宇宙遂充溢着神奇惊人的盎然生命力，处在沛然莫之能御的生命性活力状态之中。而人则成为万物中禀得宇宙本始、阴阳五行最优秀成分的生命存在，遥居万物之灵的最高生命存在境地上。

在周敦颐看来，绝对至善的诚，作为大宇宙的根基，借助大化得以下

① 周敦颐：《周敦颐集》卷一《太极图说》，中华书局2009年版，第3—6页。

贯，赋予了万物，令万物同具性命本然之诚，皆备诚的本然之性命，从而共同拥有了终极的大宇宙根基根据——这是大化所成万物的一致性之所在。而大化所成万物，其形体之所自来的阴阳五行之成分乃至宇宙本始的无极太极之成分，是千差万别的。这种差别，又直接促成了因禀受不同阴阳五行而所带来的万物刚柔品性的繁纒复杂——这是大化所成万物的差异性之所在。就万物中人与事物的差异，周敦颐呼应了《礼记·礼运》“故人者，其天地之德，阴阳之交，鬼神之会，五行之秀气也”^①之论，而对人为万物之灵作出了上述新的诠释。就人与人之间的差异，他则称：“性者，刚柔善恶中而已矣。……刚善，为义，为直，为断，为严毅，为干固；恶，为猛，为隘，为强梁。柔善，为慈，为顺，为巽；恶，为懦弱，为无断，为邪佞。惟中也者，和也，中节也，天下之达道也，圣人之事也。”^②于是，放眼宇宙大化，着眼万物性命的形成，周敦颐诠显了一幅全新宇宙图景。这成为其理学建构的出发点。其后理学提出天理为终极宇宙根基与价值，为终极人文根基与价值，万物皆完满禀受了它而皆宜受到善待，而人禀受之成为其纯然至善的天命之性，这是对他的诚说的点化与升华。后起理学以理与气之结合化成人物的气质之性，则是对他的刚柔善恶之性说的点化与完善。

三

以诚为终极根基，大化流行，造就了天地万物。在天地两个宇宙最大的象之间，阴阳二气接续宇宙本始的无极太极所引发的大化，消息交感和合，以木火土金水为其五种特定展现实现方式，往复循环地引发万物的春生夏长秋收冬藏，以此既塑造了万物的感性鲜活之形体，赋予其各各不一的刚柔品性，又将作为宇宙终极根基的诚下贯到了每一事物。刚柔品性凸显着万物的性命差异，因诚之下贯而确立的诚的本然之性命，又昭示着万物性命的本真同一归趋。刚柔品性之差异，令人居于最高的生命存在境地上，赢得万物之灵的称号。所谓万物之灵，其基本表征就在于人是具有自觉性的存在。自

① 朱彬：《礼记训纂》，中华书局2007年版，第345页。

② 周敦颐：《周敦颐集》卷二《通书·师第七》，中华书局2009年版，第20页。标点有改动。

觉，主要表现为识见的自觉，价值的自觉。因人的这种自觉，宇宙大化的所然、所以然及其价值应然，得以彰显。于是，在人置身于其中的宇宙大化中，在人置身于其中的大化所成就的由天地万物构成的生化日新的大千世界中，人成为与天地并立的三才。人在其中而所开显的大宇宙三才格局，才是《易》言说的真正基本出发点。由此出发点，周敦颐认为，大化成就起千姿万态的性命，无言地昭示出来自大宇宙的性命之理，而作为大化所成就起的居于最高生命存在境地的人，则应以其识见自觉和价值自觉，着眼人生以及整体宇宙，豁显挺立自身生命的主体性，确立正大的价值期许，彰显人文关怀与宇宙关切，明确人生与宇宙担当，令性命之理在自身以及万物那里得到圆融展现与实现。于是，《易》所开示的性命之理，集中环绕人的性命应然而得以层层展开。

首先，周敦颐主张，人宜确立价值自足的观念，树立充分的人生自信。人的性命本然之诚，来自于大宇宙，禀自宇宙大化，它使得人拥有了终极的大宇宙根基根据支撑，拥有了终极而绝对的善。诚，由一种绝对善的终极宇宙价值，落实为人之性命层面的价值，当成为一种接通、接续终极宇宙价值的最高人文价值。善待性命本然之诚，就是接通、善待在我之天，就是接通、善待与敬畏终极宇宙价值。而性命本然之诚，恰恰就是人达致三才格局中与天地合德的天人合一最高生命境界的充足价值资源、完满价值根基根据，所谓“诚者，圣人之本”。《易》之三才之道的最高价值期许，就是人能够达致这一生命境界。达此境界者，就是圣人。圣人，才是三才格局下人的最佳生命归趋，也是人的最高应然归趋。

为此，在周敦颐看来，放眼宇宙大化，人绝然不应看轻自己。他呼应《中庸》“诚者，天之道也。诚之者，人之道也。诚者，不勉而中，不思而得，从容中道，圣人也。诚之者，择善而固执之者也”之论，断言“圣，诚而已矣”^①，并设问“圣可学乎”，而以斩钉截铁的肯定口吻“曰：可”^②。这一“可”字，具有划时代意义。汉唐时期，性三品说是主流的人性学说，万民属于中人之性，可上可下，属于被教化的对象，永远难以企及圣人境

① 周敦颐：《周敦颐集》卷二《通书·诚下第二》，中华书局2009年版，第15页。

② 周敦颐：《周敦颐集》卷二《通书·圣学第二十》，中华书局2009年版，第31页。

界。只是主张“人之性也，善恶混。修其善则为善人，修其恶则为恶人”^①的汉代思想家杨雄（一作扬雄）曾申言“晞骥之马，亦骥之乘也。晞颜之人，亦颜之徒也。……晞之则是。……昔颜尝晞夫子矣”^②，给人带来过希望，但当时不具影响力。周敦颐则指出，圣人完全可以企及。圣人的境界，就是自然而然接通天地宇宙，圆融而不露痕迹地让性命本然之诚得以顺畅彰显、实现的人生境界。大化圆融而不露任何痕迹地赋予天地万物以诚的本然之性命，成就起以诚为根基的大千世界；圣人契合之，而亦圆融接通宇宙根基之诚，实现了纯然诚的人生。这是一种类乎《孟子·尽心上》所言“尧舜，性者也”的生来即为圣的圣人境界。对于多数人而言，则宜树立高度的人生价值自觉，以性命本然之诚为充足价值资源、完满根基根据，而追步圣人，趋臻圣境。臻乎圣境，与生来即为圣的圣人即毫无二致。此即一种类乎《孟子·尽心上》所言“汤武，反之也”的后天自觉修为所成之圣的圣人境界，可简称后修之圣。只要努力，后修之圣不是遥不可及。

依周敦颐之见，生来即圣者世所罕见，多数人当成后修之圣。已成圣人者，先于众人放眼宇宙大化，在三才格局下为人生做了终极定位，确立了与终极宇宙价值之诚相契应的人生应然之道。

他说：“诚，五常之本，百行之源也。静无而动有，至正而明达也。五常、百行，非诚，非也，邪暗塞也。故诚则无事矣。”^③ 性命本然之诚为体，汉唐经学所标举的仁义礼智信五种价值、五种人生常理常道则为其用，为其五种特定展现实现方式；人生的各种行为，也以此诚为其价值根源。离开了性命本然之诚，人生的这一切就失掉了价值本源，人生即易走向邪路，坠入价值迷失之境地。而如能彰显性命本然之诚，一切就会有一个好的根源性基础。

依汉唐经学之见，大化流行引发万物的春生夏长秋收冬藏，彰显出仁义礼智信五种宇宙价值；法天道以立人道，此五种价值又被视为五种应然的人文价值。无需经过这样一番价值应然的分疏，五种价值本已内在地涵蕴于宇宙本然之诚下贯所成的人的性命本然之诚之中，后者发用即会展现为前者。

① 汪荣宝：《法言义疏》五《修身卷第三》，中华书局1987年版，第85页。

② 汪荣宝：《法言义疏》二《学行卷第一》，中华书局1987年版，第28页。

③ 周敦颐：《周敦颐集》卷二《通书·诚下第二》，中华书局2009年版，第15页。标点有改动。

因此，五种价值本即涵蕴于人的性命之中，是人的性命契应终极宇宙价值之诚的内在生命要求。

着眼于人的行为立言，当人的行为以其性命本然之诚为价值根基，那么，此诚即会顺畅发用，人生应然之道及人之根乎此诚的本真德性即会豁显。他说：“动而正，曰道。用而和，曰德。匪仁，匪义，匪礼，匪智，匪信，悉邪也。”^① 行为端正，意味着行为合乎正道。行为所契合的道，就是根乎此诚的人生应然之道。此道的豁显，有赖于此诚的顺畅发用。而此诚顺畅发用，符合人生日用中生活世界内人所遭逢而与其相照面的物事之节度，则此诚不仅因物事之不同而彰显为或仁或义或礼或智或信五种价值，而且令自身及其所彰显出的五种价值与人的感性生命融通一体，成为人的根乎此诚的德性。人生至关重要的，就是确立对于此道此德的价值明觉。颜回即是确立起这种价值明觉的典范：“颜子‘一箪食，一瓢饮，在陋巷，人不堪其忧，而不改其乐’。夫富贵，人所爱也。颜子不爱不求，而乐乎贫者，独何心哉？天地间有至贵至爱可求（朱熹：至、爱之间，当有富、可二字。），而异乎彼者，见其大、而忘其小焉尔。见其大则心泰，心泰则无不足。无不足则富贵贫贱处之一也。处之一则能化而齐。”^② “天地间，至尊者道，至贵者德而已矣。至难得者人。人而至难得者，道德有于身而已矣。”^③

世俗人生将富贵作为自己的核心追求，认为拥有众多财富或拥有显赫社会地位，或更进一步二者兼而有之，才是最大的人生乐事。财富的拥有，可以提升自身及其家族、亲族形而下的现实生活的品质；社会地位的拥有，可以使自身及其家族、亲族高出他人，尊贵光显。然而，周敦颐指出，在易学三才格局的宏阔远大视阈下，人之所以为人的究竟价值和意义，却并不存于此。源乎终极宇宙根基与价值之诚、发乎性命本然之诚的道与德，才是人终极安顿自己的生命、圆满推展自己的人生、彰显人之所以为人而异乎草木禽兽的崇高价值的根基与凭借。因之，于拥有万物之灵称号的人而言，此道此德，才是天地间最为尊贵的东西。世俗人生所孜孜以求的富与贵，拘于肉体

① 周敦颐：《周敦颐集》卷二《通书·慎动第五》，中华书局2009年版，第18页。

② 周敦颐：《周敦颐集》卷二《通书·颜子第二十三》，中华书局2009年版，第32—33页。

③ 周敦颐：《周敦颐集》卷二《通书·师友上第二十四》，中华书局2009年版，第33页。

感性生命与家族、亲族利益之小，迷失了三才格局下此道此德所支撑的无上神圣庄严的人生德业之大，较之于此道此德的尊贵，简直不可同日而语，对于像颜子那样具有此道此德的价值明觉的人而言，已不值一提，而退出其人生关注之域。有此价值明觉，人即会有与世俗人生截然不同的全新富贵观：“君子以道充为贵，身安为富，故常泰无不足。而铢视轩冕，尘视金玉，其重无加焉尔。”^① 有此富贵观，人就会明白，人生在世，有比世俗所追求的富贵更值得追求的东西，那才是让人活得真正称得上人的东西。有此价值明觉，人生价值意义之大豁然彰显，它给人所带来的快乐难以言表。进而，在此价值明觉下，人以遥契终极宇宙价值之诚而与此道此德生命地通而为一，达致全新的生命境界。在此境界下，人所获得的快乐更是难以言传。生命有此道此德相伴，才会有高度的充实、满足、淡定和快乐。当年，周敦颐曾以此启迪前来问学的二程兄弟：“昔受学于周茂叔，每令寻颜子、仲尼乐处，所乐何事。”^② “寻孔颜乐处”即此成为理学的核心话题与重大问题之一。孔颜所乐，绝非以此道此德为对象而乐之，而是以借此道此德悟得人生之真谛、达致脱俗生命境界为乐；借之明此所言真谛、达此所言境界之后，其乐更是彻上彻下、彻里彻外地水到渠成般到来。这是一种完全无世俗富贵贫贱之负累的通体、持久、真正之乐。

这里，周敦颐晓谕人们，像颜子那样安于贫贱境遇之人，他们并非喜欢贫贱而厌弃富贵，而是真切体认到，“有天爵者，有人爵者。仁义忠信，乐善不倦，此天爵也；公卿大夫，此人爵也。古之人修其天爵，而人爵从之”^③；“口之于味也，目之于色也，耳之于声也，鼻之于臭也，四肢之于安佚也，性也，有命焉，君子不谓性也”^④。此道此德，是上天赋予人的无上崇高爵位，求则得之，不求则不得，自是应求以得之；而世俗所言富贵，求未必可得，可得与否，不是由人自身所可决定的。身值或富或贵或贫或贱的人生境遇，这些境遇的到来，本不由人所可左右，人皆宜坦然承受之。有上述的价值明觉在，有此道此德与己相伴，生命就有了究竟的归依、归宿与安

① 周敦颐：《周敦颐集》卷二《通书·富贵第三十三》，中华书局2009年版，第40页。

② 程颢、程颐：《二程集·河南程氏遗书卷第二上》，中华书局2004年版，第16页。

③ 《孟子·告子上》。

④ 《孟子·尽心下》。

顿，生活世界中的一切的价值就被赋予了新的理解与衡判。超越的见地，崇高的境界，脱俗的心态，自可将这些不可与此道此德之价值同日而语的境遇渺小化，而在无足轻重的透悟中等量齐观之。于是，无论处在何种境遇下，他们皆恒常充实、满足、淡定、快乐。这无疑是对《中庸》“君子素其位而行，不愿乎其外。素富贵，行乎富贵；素贫贱，行乎贫贱；素夷狄，行乎夷狄；素患难，行乎患难。君子无人而不自得焉”之论的深化。深化是透过彰显此道此德对于人生意义之大与诸般境遇对于人生意义之小而实现的。借此实现，彻底消解了诸般境遇对于人生的牵累与困惑，使人无论身值何种境遇，皆能遥契宇宙终极价值之诚，守望此道此德，撑开富有意义的生活天地，彰显通体生命与生活之诚，受用畅然无累无惑的生命与生活大乐。

周敦颐特别强调，圣人之外的多数人，所禀阴阳五行而来的五种品性，受生活世界中物事之感，采取相应回应举措，就有了或善或恶的行为与事情：“形既生矣，神发知矣，五性感动，而善恶分，万事出矣。”^① 善者有益，不善者有害。为此，具有充分价值明觉，守望价值与理想，怀具神圣庄严人生担当与关切而引领人生的圣人，放眼宇宙大化，着眼三才格局，遥契宇宙终极价值之诚，正定、开显了正大人人生之道。他引述《易》中《说卦传》“立天之道，曰阴与阳；立地之道，曰柔与刚；立人之道，曰仁与义”之论，申言立足三才格局，圣人所正定、开显的正大人人生之道，就是仁义中正之道：“圣人定之以中正仁义（圣人之道，仁义中正而已矣。），而主静（无欲故静。），立人极焉。”^② 天有天之道，地有地之道，人有人之道。仁义中正，就是圣人契接宇宙本始的无极太极，契接由其引发大化所彰显的终极宇宙价值之诚而确立的人极，即做人的最高标准。仁义中正之道，则是人契接此所言之一切，豁显整体生命理性意识，避免刚柔善恶品性之失误，迈向理想人生境地的唯一正大坦途。他称：就仁义中正之道，人“守之贵，行之利，廓之配天地”。^③ 持守此一人人生之道，就可使人变得高贵脱俗；践行之，就可使人生之路越走越宽广，异乎寻常地顺利圆满；最大限度地将其推

① 周敦颐：《周敦颐集》卷一《太极图说》，中华书局2009年版，第6页。

② 周敦颐：《周敦颐集》卷一《太极图说》，中华书局2009年版，第6—7页。标点有改动。

③ 周敦颐：《周敦颐集》卷二《通书·道第六》，中华书局2009年版，第19页。

扩实现出来，则人可以德配天地，达致最高的生命境界，亦即天地境界。

确立上述价值明觉，明确正大人生之道，接下来就是立足于此的应然人格、境界期许。他说：“圣希天，贤希圣，士希贤。伊尹、颜渊，大贤也。伊尹耻其君不为尧、舜，一夫不得其所，若挹于市。颜渊‘不迁怒，不贰过’，‘三月不违仁’。志伊尹之所志，学颜子之所学。过则圣，及则贤，不及则亦不失于令名。”^①

人生在世，应透出流俗，不盲目随波逐流。读圣贤之书的学人，首先应该成为透出流俗的表率。学人应以贤人期许自我，贤人应以圣人期许自我，圣人应以达致天人合一的最高生命境界期许自我。有此期许，人生才会开展得越来越有意义，生活才会变得越来越充实有致，生命才会受用到越来越深沉持久的快乐。期许贤人而达致贤人人格与境界，则需再进一步期许圣人而达致圣人人格与境界；后者达成，还需进一步朝与天圆融合一无隔之境迈进。这就表明，人格与境界的提升，乃是一个无止境的过程，期许由此永远不会有尽头。立足人生之当下，放眼人生长远之未来，学人应以先贤伊尹、颜渊为榜样。伊尹辅佐汤，建立了商王朝的基业，又辅佐后任商王，以继位的汤之孙太甲荒淫无道，不能像尧舜一样圣明为耻；普通百姓难以找到自己生命的安顿处所，也视为责任在己，如同在大庭广众面前被抽鞭子般羞愧——这是一种具有强烈家国天下担当的外王型大贤的典范。颜渊不无缘无故迁怒于人，注意总结反省，不重复犯同样的过失，很长的一段时间内能够践行仁德——这是一种对前所言道与德有高度价值明觉而守望、体味、践行之内圣型大贤的典范。学人从为学的第一天起，一则就要立定伊尹般的整体天下意识，确立庄严的家国天下担当，以为王者之师的期许，争取王道大业之实现；再则就要立定颜渊般的为学路向，学道而味德，守望价值与理想，彰显性命本有的正大人生价值根基，迈向挺立自身生命主体性的真正有品味与境界的人生。颜子所学，以性道为目标，可谓一道学。此一道学，彰显性道与性德之根基，引领人内圣成德，提升境界，以此而为伊尹所致力的那种外王大业提供价值支撑。立伊尹般志向，学颜子所学之道学，超过他们，就可达致圣人的境界；赶上他们，就可达致贤人的境界；纵然赶不上，

① 周敦颐：《周敦颐集》卷二《通书·志学第十》，中华书局2009年版，第22—23页。

也因做了人之所以为人而当为的有意义的事，部分体味到了人生之异乎流俗、更异乎草木禽兽的价值意义，而仍可博得一个好的名声。这无疑是对置身汉代不具影响力的杨雄“晞颜”、“晞夫子”期许的有力回应。从此，希贤希圣希天，成了理学的核心人格与境界追求。

为实现上述的人格与境界期许，周敦颐以为，人即需切实做相关的涵养修为功夫。

功夫之一，主静。他说：圣可学而至，学之要诀是“一”，“一”就是“无欲”^①。无欲则静。孟子尝言“养心莫善于寡欲”^②，周敦颐则称：“养心不止于寡焉而存耳，盖寡焉以至于无。无则诚立、明通。诚立，贤也；明通，圣也。”^③ 无欲，就是要消除因肉体感性生命而生发的各种欲念，包括针对世俗富贵贫贱问题与境遇而生发的欲念，透出感性生命之无谓困扰，透出流俗的识见与追求，涵养起生命面对这一切时的大定力，让生命由外驰转内敛，静定专一，豁醒内在性命本然之诚，进而令其挺立，乃至彰显而畅达发用。如此，圣贤境界，稳步可期。

功夫之二，思。他称：“《洪范》曰：‘思曰睿，睿作圣。’无思，本也；思通，用也。几动于彼，诚动于此。无思而无不通，为圣人。不思，则不能通微；不睿，则不能无不通。是则无不通，生于通微，通微，生于思。故思者，圣功之本，而吉凶之几也。”^④ 性命本然之诚无思无为，当遇事时，生命回应而发动，性命本然之诚亦会发动。前者刚一发动而未显，就有或吉或凶之微妙契机出现，见微知著的思的功夫，就要及时跟上，辨察契机，让此诚即时顺畅发用，妙契物事之节度，分寸恰适到位，避免生命发动之偏失。所谓让此诚顺畅发用，就是针对相应的物事与契机，思的功夫在高度价值自觉下，及时做到促使此诚显现为或仁或义或礼或智或信的价值与德性，从而达成此诚之全体大用的彻然双彰。这就是他的如下论述的意涵之所在：“诚，无为；几，善恶。德：爱曰仁，宜曰义，理曰礼，通曰智，守

① 周敦颐：《周敦颐集》卷二《通书·圣学第二十》，中华书局2009年版，第31页。

② 《孟子·尽心下》。

③ 周敦颐：《周敦颐集》卷三《杂著·养心亭说》，中华书局2009年版，第52页。

④ 周敦颐：《周敦颐集》卷二《通书·思第九》，中华书局2009年版，第21—22页。

曰信。”^①

周敦颐所提揭的，主要就是上述两种功夫。这两种功夫，都包含着明诚的功夫，或者说二者的核心就是明诚。为达明诚，他特别强调在人生日用中，在实际践履时，即事即功夫，即事获历练，即事而排除诸般欲念、误区之困扰，显其诚而立其正：“君子乾乾，不息于诚，然必惩忿窒欲，迁善改过而后至。乾之用其善是，损益之大莫是过，圣人之旨深哉！”^②这是借乾、损、益三卦所作的表达。他以此点醒人们对《易》卦的这种心性论意涵解读，进而通体悟得《易》的此等意涵。上述功夫，引发出后起理学主敬、格物致知、发明本心等功夫。当然，后起理学这些功夫，有着以往经典的思想资源，但周敦颐的引发之功，不可低估。

透过一定切实有效的涵养修为，达致理想圣贤人格与境界，还需将此人格与境界置于天下王道大业的语境中、置于三才格局、天人关系的视阈下，予以充实完善，彰显兼善天下、和谐天人的价值期许，实现易学涵纳天人的总体宇宙关怀与终极人文关切。他称：“古者圣王制礼法，修教化，三纲正，九畴叙，百姓大和，万物咸若。乃作乐以宣八风之气，以平天下之情。故乐声淡而不伤，和而不淫。入其耳，感其心，莫不淡且和焉。淡则欲心平，和则躁心释。优柔平中，德之盛也；天下化中，治之至也。是谓道配天地，古之极也。”^③“乐者，本乎政也。政善民安，则天下之心和。故圣人作乐，以宣畅其和心，达于天地，天地之气，感而太和焉。天地和，则万物顺，故神祇格，鸟兽驯。”^④

汉唐经学的基本精神，是一种礼乐文化的精神。以礼乐接通天地，正定人生，感通万民而化民成俗、平治天下，感通万物与鬼神而和谐天人，是其最高期许。周敦颐接续这一精神与期许，并予以心性论语境下的创造性转化。他认为，圣人以其对于终极宇宙价值与人文价值之诚的高度生命自觉，基于万民以及万物性命本然之趋一与刚柔善恶之性之纷然，本着性命、生命感通之理念，守望前所言此道此德，制礼作乐，接通大化，感通天地，感通

① 周敦颐：《周敦颐集》卷二《通书·诚几德第三》，中华书局2009年版，第16页。

② 周敦颐：《周敦颐集》卷二《通书·乾损益动第三十一》，中华书局2009年版，第38页。

③ 周敦颐：《周敦颐集》卷二《通书·乐上第十七》，中华书局2009年版，第28—29页。

④ 周敦颐：《周敦颐集》卷二《通书·乐中第十八》，中华书局2009年版，第30页。

万民，感通万物与鬼神，从而促成社会人生、生活世界的有序和谐通泰，促成天人间的、通体宇宙人生的有序和谐通泰。在此有序和谐通泰中，借人的参赞，大宇宙的盎然生机，包括人在内的天地万物的盎然生意，得到最佳守护与实现，在在可以体味解读出各种性命、生命基于终极宇宙价值根基之诚与性命本然之诚的原发性舒展，处处可以体味解读出性命、生命通体真实无妄的展现实现，其给人所带来的心灵震撼、感动与愉悦难以言状。这也是他喜欢体认万物生意的原因之所在。问学于他的程颢曾说：“观天地生物气象。”并加注说：“周茂叔看。”^①又说：“周茂叔窗前草不除去，问之，云：‘与自家意思一般。’”^②进而，周敦颐指出，圣人如不在位，亦当标举上述的价值期许，放眼宇宙人生之长远未来，为王者之师，为万民之师，开显宇宙人生价值之应然，以为来者效法。孔子，就是这样的典范：“《春秋》，正王道，明大法也，孔子为后世王者而修也。乱臣贼子诛死者于前，所以惧生者于后也。宜乎万世无穷，王祀夫子，报德报功之无尽焉。”^③“道德高厚，教化无穷，实与天地参而四时同，其惟孔子乎！”^④

追步圣人，接续韩愈《师说》及宋初三先生对师道的弘阐，为王者师与万民师以充任守望此道此德的价值引领者，成为周敦颐对于士人角色自觉的重要期许，也深深影响了其后理学的价值期许。他说：“或问曰：‘曷为天下善？’曰：‘师。’……故圣人立教，俾人自易其恶，自至其中而止矣。故先觉觉后觉，闾者求于明，而师道立矣。师道立，则善人多；善人多，则朝廷正，而天下治矣。”^⑤

师具价值明觉，众人则程度不同地欠缺此一明觉。欠缺不意味着缺乏价值资源与根基，人人皆有性命本然之诚的充足资源与根基。在师的启发下，唤醒此一明觉，人人皆可自足地向善改过，趋贤企圣。前述有序和谐通泰之人生、天人境地，就有了达成的无限希望。至此，《易》的心性论意涵全然彰显，周敦颐也由此完成了其易学视阈下的理学建构，推出了影响后世相当

① 程颢、程颐：《二程集·河南程氏遗书卷第六》，中华书局2004年版，第83页。

② 程颢、程颐：《二程集·河南程氏遗书卷第三》，中华书局2004年版，第60页。

③ 周敦颐：《周敦颐集》卷二《通书·孔子上第三十八》，中华书局2009年版，第42页。

④ 周敦颐：《周敦颐集》卷二《通书·孔子下第三十九》，中华书局2009年版，第42页。

⑤ 周敦颐：《周敦颐集》卷二《通书·师第七》，中华书局2009年版，第20—21页。

深远的理学体系。至此，我们也才会更深切地体味黄宗羲之子黄百家对周敦颐所作的经典评价：“孔、孟而后，汉儒止有传经之学，性道微言之绝久矣。元公崛起，二程嗣之，又复横渠诸大儒辈出，圣学大昌。故安定、徂徕卓乎有儒者之矩范，然仅可谓有开之必先。若论阐发心性义理之精微，端极元公之破暗也。”^①

^① 黄宗羲、全祖望：《宋元学案》卷十一《濂溪学案上》，中华书局1989年版，第482页。

仁与天理通而为一视阈下的程颢易学

引 言

具有强烈家国天下之情怀与整体天人之关切的儒家，自先秦时代起，就在一种有别于其他家派的生命与文化的哲学诠释学进路下，渐次确立起自身涵纳天人、贯通古今、放眼未来的哲学天人之学。这一天人之学，成了儒家整体哲学文化价值系统终始一贯的超越性终极学理根基。战国以降，此一天人之学在易学独特话语系统的涵融下，得以首次通体开显。可以毫不夸张地说，正是易学涵融、升华并通体开显出儒家的天人之学；同样，作为一专门之学的易学，其自身也因此成为一种高度哲学性的独特天人之学。以此为契机，在上述哲学诠释学进路下，包括易学在内而皆有专门之学之称的汉代的《五经》、六艺之学，也无一例外地被全然纳入哲学天人之学的架构下与视阈中，而有了经学第一个全面发皇并跃为官方法定意识形态时代的天道为人道之终极价值根据、本天道以立人道、法天道以开人文的基本天人关系理念与基于此理念的易学天人之学、春秋学天人之学、尚书学天人之学、诗学天人之学、礼学天人之学等。经学整体上成为一种哲学性格分外凸显的天人之学，而其各分支即不再单纯囿于或卜筮或史实或政典或文学或制度诸狭隘之域。换言之，经学的各分支，作为特色鲜明的各种专门之学，自有其各自所特有的话语系统与学理场域，但彼此又全方位开放而互通，从而立足而又超越了各自的话语系统与学理场域，有了共同的超越性终极哲学天人之学根

基，反过来又以各自的话语系统与学理场域为这一天人之学作了各呈精彩的生动注脚。诸部经典即在此架构下与视阙中，被视为法天地以设政教的王者之书，而礼乐文化遂成为当时文化的主要表现形式。上述这一切，奠定了整个汉唐经学的基调及其所营造起的儒家整体哲学文化价值系统的基本方向。中唐以后，因受释、道的强烈刺激与挑战，在经历了汉魏以来一尊地位所发生的长期动摇之后，以古文运动的兴起为显著标志，作为儒家之所以为儒家基本表征的儒学，开始了新一轮的更新、复兴运动。更新、复兴意味着儒家哲学天人之学和以此为根基的整体哲学文化价值系统的解构、重构与转型。这一解构、重构与转型，初步完成于北宋五子邵雍、周敦颐、张载、程颢、程颐之手，从而开启了宋明理学这一有别于汉唐经学的全新儒学形态。作为北宋五子之一的程颢（1032年—1085年），为这一儒学新形态的诞生，发挥了他人所难以替代的重要作用。程颢的理学，质而言之，其学术根柢在易学。透过对易学的创造性诠释与转化，他建构起仁与天理通而为一视阙下的崭新易学天人之学，推出了他的理学体系。有鉴乎此，本文谨对程颢的此一易学做一番粗浅的探讨。

汉唐经学属于一种天人之学，宋明理学同样也是一种天人之学。天人之学是整个传统儒学的基本学术品格，由此自然也就铸就了儒学的鲜明天人之学传统，只是不同时代的儒学在其同中有异、异中有同情势下，具有各自相对有别的天人之学内蕴而已。天人之学内蕴的有别，源乎不同的经典系统、尤其是源乎不同生命、人生之体认出发的旨趣有异的经典诠释学理念。当然，究极言之，生命、人生之体认，无疑是第一序的问题；经典系统、经典诠释学理念及对经典的具体诠释，则属第二序的问题。作为儒家开山的孔子，曾言其“述而不作，信而好古”^①，实则正如冯友兰先生早就指出的那样，孔子“非只‘述而不作’，实乃以述为作也。此种精神，此种倾向，传之于后来儒家，孟子荀子及所谓七十子后学，大家努力于以述为作，方构成儒家思想之整个系统”^②。由此开创了历两千余年之久而长盛不衰的儒家以述为作、融旧铸新、继往开来的经典诠释学进路。进路之同只是外在形式之

① 《论语·述而》。

② 冯友兰：《中国哲学史》，中华书局1992年版，第92页。

同，由于经典系统与经典诠释学理念之异，则促成了天人之学内蕴的差别。中唐时期，作为古文运动中坚的韩愈，在其显发道统理念、昭示夷夏意识之转型、表征华夏民族文化意识、民族认同意识之觉醒与自觉的名篇《原道》中，特别提揭过《礼记》中的一篇重要文字——《大学》，而与其有师徒之谊的李翱，则在昭示儒学的心性论转向的名篇《复性书》中，特别推重过《礼记》中的另一篇重要文字——《中庸》。程颢与程颐则继之进一步凸显了《论语》、《孟子》的重要性，程颐乃至有“学者当以《论语》、《孟子》为本。《论语》、《孟子》既治，则《六经》可不治而明矣”^①之言，其后朱熹则有“《论》、《孟》、《中庸》、《大学》是熟饭，看其他经，是打禾为饭”^②之论。朱熹并毕生孜孜萃心于《四书》的诠释，而有其四书学标志性成果《四书章句集注》行世，从而令治《四书》当优先于治《六经》逐步成为理学家们的共识，而儒家的经典系统也就顺理成章地完成了由《五经》或《六经》向《四书》的转换。在此转换过程中，作为汉唐经学经典系统中的《周易》、《春秋》两部典籍，仍在发挥重大作用。如果说由于赵宋之后由夷夏二字所涵盖的错综复杂的民族、国家关系，《春秋》所发挥的主要是在君臣之大义、夷夏观、道统观等涉及整个家国天下的人文价值理念与民族文化意识、民族认同意识之域的作用，适应理性直面并积极回应长期以来释、道严峻挑战之需要，《周易》所发挥的，则主要是在增强儒学学理深度、提升其学理品位之域的作用。汉末魏晋南北朝隋唐时期，儒学的显赫地位渐次为释、道所取代，其中一个极为重要的原因，就在于其在学术的理境以及由此一理境所决定的学术的魅力远逊于后二者。因之，以华夏文化本统正脉传承者期许自我的理学家们，为了重现儒学在学术与人生方面难可匹敌的绝对魅力与范导作用，令其现实地化而为人们生命存在的基本方式，就有了全方位深化儒学的学理内涵、提升其学术理境与品位的问题意识之高度自觉，并借对曾令儒家哲学天人之学得以首次通体开显的《周易》的或直接或间接地创造性解读与转化，构建起以天道与性命的真切贯通为鲜明特色的全新儒家哲学天人之学，使理学成了一种奠基于心性论而以此贯通天人的全

① 程颢、程颐：《二程集·河南程氏遗书卷第二十五》，中华书局2004年版，第322页。

② 黎靖德编：《朱子语类》卷第十九《论语一·语孟纲领》，中华书局1999年版，第429页。

方位高度哲学化的儒学形态。因此之故，几乎所有的理学家都堪称易学家。作为理学主要奠基人之一的程颢，自也不能例外。邵雍尝言：“知《易》者不必引用讲解，是为知《易》。孟子之言未尝及《易》，其间易道存焉，但人见之者鲜耳。人能用《易》，是为知《易》。如孟子，可谓善用《易》者也。”^①邵雍此言，亦有夫子自道之意味。他自己并没有对《易》之文本进行过章解句释，而是创造性地将自己所理解的易学之精神，具体运用到了其全新天人之学体系的建构中，从而有了虽无易学之形式、但却通体昭示着易学之底蕴而为名副其实的易学著作的《皇极经世》一书的问世。与邵雍相类，由于秉持生命层面的经典义理之体认与着实运用、躬行尤重于生命和经典有隔的单纯经典文本之诠释的为学理念，程颢并不热衷于著书立说（此点与邵雍又有别），与其弟程颐留下《伊川易传》这样成型的易学著作相异，他则没有大部头的专著传世。但是透过讲学与同他人的书信往来等形式，程颢充分展示了他对《周易》与由它所引发的易学的创造性诠释与转化，开显出他的易学，在作为易学家的称号方面，一如邵雍，较之程颐并无丝毫之逊色。

一

程颢字伯淳，学者称明道先生。他的易学，首先开示了一个充满盎然生机、生意的无限宏大而敞亮的有机整体宇宙图景。

程颢之前，作为引发易学活水长流的原典《周易》经传，业已初步勾画出了一幅整体宇宙图景。《汉书·艺文志》称：“《易》道深矣，人更三圣，世历三古。及秦燔书，而《易》为筮卜之事，传者不绝。”^②作为卜筮活动长期经验积累结晶而大致问世于西周初前期的《周易》古经，透过其开放而互通为一有机整体之64卦的符号系统，借助爻的变动性与爻变而致卦变这一事实，蕴示了爻有其静更有其动，而卦则潜涵繁复无尽的变动不居

① 邵雍：《皇极经世·观物外篇下》，道藏本第23册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1996年版，第449页。

② 班固：《汉书·艺文志》，中华书局1987年版，第1704页。

之流变情状，卦与卦间即潜涵同样繁复无尽的流变互通情状，由此而充分表征符示了宇宙人生中两大类势力有其静更有其动，而其互动所成格局则有繁复无尽的变动不居之流变图景，诸格局间同样有繁复无尽的流变互通图景。孕育于春秋而相继形成于战国时期的《易传》诸篇，则在一种显豁整体大宇宙意识之自觉下，立足于鲜明的宏大整体宇宙视阈，以阴阳诠释《周易》古经的两种基本爻画，以阴阳大化与包括天地人三才在内的宇宙万象之生化、流变与互动，诠释上述流变图景与流变互通图景，从而开显出一幅以生生为特色的有机整体宇宙图景。《易传》指出，大宇宙为万物万象存在、生化、活动、实现的终极之域，放眼整个宇宙，天地为包括人在内的万物的总父母：“乾，天也，故称乎父；坤，地也，故称乎母”^①；“大哉乾元，万物资始，乃统天”^②；“至哉坤元，万物资生，乃顺承天”^③；“有天地，然后万物生焉；盈天地之间者，唯万物”；“有天地，然后有万物；有万物，然后有男女；有男女，然后有夫妇；有夫妇，然后有父子；有父子，然后有君臣；有君臣，然后有上下；有上下，然后礼义有所错”^④。《易传》断言：“一阴一阳之谓道。”^⑤ 宇宙间究竟意义上的道，即是阴阳大化之道。父天母地，正是宇宙间阴阳之最大者，也是阴阳之无尽宝藏，它们涵具无限生化潜能与无上生生品德：“夫乾，其静也专，其动也直，是以大生焉；夫坤，其静也翕，其动也辟，是以广生焉”^⑥；“天地之大德曰生”^⑦；“天施地生，其益无方”^⑧。父天能够大生，母地能够广生，作为父天母地“子女”的宇宙万物，就源源不断、一发而不可收地被生化出来。天地遂造就出繁纒复杂的万物大千世界，并使其一直处于无限开放的流动变化、生生日新的过程之中，永葆生机一片。于是，天地人物相连为一体，相互内在，构成一无限宏大的有机生存、生命共同体。而此一共同体，即是一个万象无限开放而繁复

① 《说卦传》。

② 《乾卦·彖传》。

③ 《坤卦·彖传》。

④ 《序卦传》。

⑤ 《系辞上传》。

⑥ 《系辞上传》。

⑦ 《系辞下传》。

⑧ 《益卦·彖传》。



无尽、永无穷地奇妙对待、涵摄、互通着的环环相连、永恒流转、日新不已、永葆鲜活感性生命状态的有机大宇宙整体。这是父天母地恢弘大业的具体体现。《易传》盛赞父天母地的德、业道：“盛德大业至矣哉！富有之谓大业，日新之谓盛德，生生之谓易。”^①“变易”、“生生”，遂成为《周易》“易”字的第一义，也遂成为《周易》、易学的第一义。

程颢深有契于《易》与易学所蕴示、开显的生生日新之大义，深切体认到，大宇宙是人及万物存在、活动的终极场域，基于此所生发的问题才具有究竟意义，而其解决才有可能属于一种最高境界的解决，因此，确立明确的整体大宇宙意识，是一切问题的出发点；而人所置身于其中的大宇宙，就是一个生生日新的大宇宙。就此大宇宙，程颢所凸显的，是其所涵具的盎然生机、生意。

二程兄弟尝问学于周敦颐。周敦颐字茂叔，世称濂溪先生。同样以易学作为自己学术根柢的他，就曾深切揭示过大宇宙的生生日新之义：“乾道成男，坤道成女。二气交感，化生万物，万物生生而变化无穷焉。”^②他并作为宇宙、人生的有心人，以自己的生命，真切体认着大宇宙的此一生生日新之义，从而了悟到此一生生日新背后所深蕴的盎然生机、生意。程颢即曾称：“观天地生物气象。”并加注说：“周茂叔看。”^③他又说：“周茂叔窗前草不除去，问之，云：‘与自家意思一般。’”^④“观天地生物气象”，无疑指的是从整体上体认天地造化万物所涵具并彰显出的一派浩然盛大、沛然莫之能御的盎然生机、生意。这种“观”或“看”，不是西方传统认识论意义上的主客二元分际甚明格局下的经验感知，主要不是以作为感官的目之“观”或“看”，毋宁更是一种生命全副投入其中而与之无隔的心灵、精神的观照、体认。此一观照、体认，乃是从现实生活世界中某一感性具体之点切入，最终获致通体之透悟。周敦颐观照、体认的一个重要切入点，就是每日与其相照面的居处窗子前方的小草。他对小草先是以目遇而视之，继而以心遇而观照、体认之，体认到了小草所涵具并彰显出的盎然生机、生意，并进

① 《系辞上传》。

② 黄宗羲、全祖望：《宋元学案》卷十二《濂溪学案下》，中华书局1989年版，第498页。

③ 程颢、程颐：《二程集·河南程氏遗书卷第六》，中华书局2004年版，第83页。

④ 程颢、程颐：《二程集·河南程氏遗书卷第三》，中华书局2004年版，第60页。

而由此处小草所涵具并彰显出的一切，触类旁通地体认到整个天地宇宙间万物所涵具并彰显出的一切，又由万物所涵具并彰显出的一切，通体透悟到天地在造化万物时所涵具并彰显出的一切。

受周敦颐之启发，程颢进而超越依傍状态，挺显生命之自我，以自己的心灵与生命契会《易》与易学，体认天地间之所是与所以是，从而亦有了与周敦颐相近的识见。他说：“静后，见万物自然皆有春意。”^①“春意”即谓盎然之生机、生意。与周敦颐相类，他也以生活世界中的有心人的精神方向，十分注重自其中的某一感性具体之点切入，以内敛而静定后不再有旁骛的全副心灵与生命，体认万物的生机、生意。二程兄弟高足杨时之弟子、自号横浦居士的张九成即曾言：“明道书窗前有茂草覆砌，或劝之芟，曰：‘不可！欲常见造物生意。’又置盆池畜小鱼数尾，时时观之，或问其故，曰：‘欲观万物自得意。’草之与鱼，人所共见，唯明道见草则知生意，见鱼则知自得意，此岂流俗之见可同日而语！”^②书窗前台阶上的小草，因生命力旺盛而生长格外茂密，以至将台阶覆盖得严严实实。人劝程颢去除之，他因以其可经常观照、体认到造物的盎然生机、生意而不愿去除；富于生活情致而又不甚注重表面奢华、考究的他，又于院子里挖坑置盆而建造了一个盆池，在其中蓄养了几尾小鱼，不时来此驻足，观赏、体认鱼儿怡然自适的勃然生意。透过对小草与小鱼这些几乎可谓微不足道的生命性存在的观照与体认，程颢进而亦通体透悟到整个大宇宙在在所透显出的盎然生机、生意，以及天地对此所发挥的作用。他说：“‘天地之大德曰生’，‘天地絪縕，万物化醇’，……万物之生意最可观，此元者善之长也，斯所谓仁也。”^③又说：“‘生生之谓易’，是天之所以为道也。天只是以生为道，继此生理者，即是善也。善便有一个元底意思。‘元者善之长’，万物皆有春意，便是‘继之者善也’。”^④后一段文字，《河南程氏遗书》中并未注明是二程兄弟中谁的文字，但通读《二程集》，不难判明它就是程颢的文字。《宋元学案》

① 程颢、程颐：《二程集·河南程氏遗书卷第六》，中华书局2004年版，第84页。

② 黄宗羲、全祖望：《宋元学案》卷十四《明道学案下》，中华书局1989年版，第578页。

③ 程颢、程颐：《二程集·河南程氏遗书卷第十一》，中华书局2004年版，第120页。

④ 程颢、程颐：《二程集·河南程氏遗书卷第二上》，中华书局2004年版，第29页。

即将其断为程颢之语录，是颇有见地的。^①这一段文字中所言之“天”，涵盖地在内。所谓：“天地本一物，地亦天也。”^②在程颢看来，天地以生为其道，凭借沛然莫之能御、圆融而不露任何形迹的浩然盛大而不竭的神妙生机，造化出丰富多彩的大千世界，并赋予大千世界中的万物以无限的生机，令其涵具充足的生命力，顺畅生生而日新，彰显出盎然的生意，从而使得整个宇宙充满并彰显着盎然的生机、生意。即此而论，天地对于万物可谓仁爱至极。这是一种终极而绝对之善、终极而无上之仁的表征。天地将此仁善之德下贯到万物之中，令万物具备了上述生机、生意，于是万物的生机、生意与天地的仁善之德通为一体，以前者生动诠释着后者，前者亦遂成为后者的基本表征。正是在这个意义上，程颢直接将盎然畅达的生机、生意本身解读为仁，有了“万物之生意最可观，此元者善之长也，斯所谓仁也”这一著名论断。

二

在程颢的理路下，整体大宇宙在在皆生动诠释着一个大字，那就是仁。

而这个仁字，又与另外的两个字密切相关。这另外的两个字，就是天理。

程颢曾宣示：“吾学虽有所受，天理二字却是自家体贴出来。”^③这是《二程集》中的记载。就此，《宋元学案》中的记载“受”字前多一“授”字。紧随其后，黄宗羲之子黄百家加有如下之按语：“《乐记》已有‘灭天理而穷人欲’之语，至先生始发越大明于天下。盖吾儒之与佛氏异者，全在此二字。吾儒之学，一本乎天理。而佛氏以理为障，最恶天理。先生少时亦曾出入老、释者几十年，不为所染，卒能发明孔、孟正学于千四百年无传之后者，则以‘天理’二字立其宗也。”^④黄百家所言，反映了理学界的基本识见。在《礼记·乐记》中，有一段对理学发生过重大影响的文字：“人

① 黄宗羲、全祖望：《宋元学案》卷十三《明道学案上》，中华书局1989年版，第564页。

② 程颢、程颐：《二程集·河南程氏遗书卷第二下》，中华书局2004年版，第54页。

③ 程颢、程颐：《二程集·河南程氏遗书卷第十二》，中华书局2004年版，第424页。

④ 黄宗羲、全祖望：《宋元学案》卷十三《明道学案上》，中华书局1989年版，第569页。

生而静，天之性也。感于物而动，性之欲也。物至知知，然后如恶形焉。好恶无节于内，知诱于外，不能反躬，天理灭矣。夫物之感人无穷，而人之好恶无节，则是物至而人化物也。人化物也者，灭天理而穷人欲者也。于是有悖逆诈伪之心，有淫佚作乱之事。是故强者胁弱，众者暴寡，知者诈愚，勇者苦怯，疾病不养，老幼孤独不得其所。此大乱之道也。”^① 理学作为一种学术思潮，它之所以被名之曰理学，关键在于一个理字，关键在于天理这一核心理念的确立。《乐记》中虽然业已有了天理理念，并且明确了与之相对待的人欲问题，先于理学而早已初步昭示了天理与人欲间的张力，但是，《乐记》并没有具体阐释天理的意蕴，此时天理尚远未获得一个哲学文化价值系统核心理念的地位，它的全部丰赡意蕴的获得，它与人欲间张力的被重视乃至被深层揭示，则是发生在理学出现之后，而程颢对此发生，走出了具有里程碑意义的坚实第一步。正是在程颢以及其弟程颐这里，天理首度获得了真正理学意义上的意涵，且第一次成为他们所构建起的理学的哲学文化价值系统的核心理念。可以说，所谓“天理二字却是自家体贴出来”，绝非夸饰之语，而实为真切生命透悟之言。有此透悟，令程颢及其弟程颐成了理学的真正奠基人，并使理学首次获得了它在五子的其他三子那里尚不具备的典型形态。

依程颢之见，天理是大宇宙背后所以然的终极根据，是天人万象背后所以然的共同终极根基、根据。天人万象一本，此一本即天理。正是天理令它们内在地连为一无限宏大之有机生命性宇宙整体，在此整体中，它们息息相通，共同以此整体为其终极存在、活动场域，而彼此开放，相互内在。内在地一体而非彼此相互外在，成为天理终极决定下的天人万象的鲜明关系特征与基本存在方式。这种关系特征与存在方式，是先于万象而已然确定了的，因而即是万象的本然关系特征与存在方式。如是，以天理的视阈观照天人万象，理解这一大宇宙，就成为人们的应然而智慧的最佳选择。他说：“天理云者，这一个道理，更有甚穷已？不为尧存，不为桀亡。人得之者，故大行不加，穷居不损。这上头来，更怎生说得存亡加减？是佗原无少欠，百理具

^① 孙希旦：《礼记集解》，中华书局1995年版，第984页。

备。”^① 又称：“所以谓万物一体者，皆有此理，只为从那里来。‘生生之谓易’，生则一时生，皆完此理。人则能推，物则气昏，推不得，不可道他物不与有也。人只为自私，将自家躯壳上头起意，故看得道理小了它底。放这身来，都在万物中一例看，大小大快活。”^② 又称：“‘万物皆备于我’，不独人尔，物皆然。都自这里出去，只是物不能推，人则能推之。虽能推之，几时添得一分？不能推之，几时减得一分？百理具在，平铺放着。几时道尧尽君道，添得些君道多；舜尽子道，添得些孝道多？元来依旧。”^③ 又称：“观天理，亦须放开意思，开阔得心胸，便可见，……今如此混然说做一体，犹二本，那堪更二本三本！……今看得不一，只是心生。除了身只是理，便说合天人。合天人，已是为不知者引而致之。天人间。夫不充塞则不能化育，言赞化育，已是离人而言之。”^④ 又称：“有道有理，天人一也，更不分别。”^⑤ 又称：“言体天地之化，已剩一体字，只此便是天地之化，不可对此个别有天地。”^⑥ 又称：“天人本无二，不必言合。”^⑦ 又称：“天地安有内外？言天地之外，便是不识天地也。人之在天地，如鱼在水，不知有水，直待出水，方知动不得。”^⑧

天理是一恒常性终极实存，不会因人以及物的因素而发生丝毫增损。万物皆无一例外地完整禀受而涵具了它，从而皆成为具备牢固终极大宇宙根基根据的存在。一理之体，成就起万殊之万物，反过来，万物又令此一理之体有了万殊的展现、实现方式，展现、实现为万物彼此相对有别的表征各自之所以为自身的万殊之理，展现、实现为万物。这些万殊的展现、实现方式，现实而生动地诠释了一理之体的圆妙，诠释了其大用，它们也本然地为一理之体所涵摄。正是由于天理的这种全体大用，万物得以一体无隔，天人得以一体无间，从而有了万物内在于天地之中而不在其外的现实而真实的大千世

① 程颢、程颐：《二程集·河南程氏遗书卷第二上》，中华书局2004年版，第31页。

② 程颢、程颐：《二程集·河南程氏遗书卷第二上》，中华书局2004年版，第33—34页。

③ 程颢、程颐：《二程集·河南程氏遗书卷第二上》，中华书局2004年版，第34页。

④ 程颢、程颐：《二程集·河南程氏遗书卷第二上》，中华书局2004年版，第33页。

⑤ 程颢、程颐：《二程集·河南程氏遗书卷第二上》，中华书局2004年版，第20页。

⑥ 程颢、程颐：《二程集·河南程氏遗书卷第二上》，中华书局2004年版，第18页。

⑦ 程颢、程颐：《二程集·河南程氏遗书卷第六》，中华书局2004年版，第81页。

⑧ 程颢、程颐：《二程集·河南程氏遗书卷第二上》，中华书局2004年版，第43页。

界，有了人内在于其中而不在其外的宇宙生化洪流。人物通为一体，天人通为一体，则通常所言的天人合一即变得不甚恰切。程度不同地有隔，方有所谓相合的问题，无隔而彼此相互内在，则言合一显然即成了多余。天理就内在于人的生命之中，身与理通而为一，人即全方位开放而置身、内在于宇宙大化洪流之中，不存在理身有隔、天人有间的事实，存在的只是因囿于一己之私等所造成之视野障蔽下，有的人对于人物一体、天人本一的茫然无觉。正是由于这种茫然无觉，才有了理身有隔、天人有间的假象，从而也就有了对产生这一假象之人予以启迪，令其与天相合并最终透悟到天人本一而不必言合之问题。人物相较而言，人是具有自觉性的存在，物则缺乏这种自觉。一旦自觉，存在于一些人中的上述视野障蔽就会倏然自动消除，物则将一直处在这种障蔽状态之中。觉与不觉，事实皆不会因之而有丝毫之改变。所谓“能推”，即是能够开放而敞开自我，由己而及人及物，通透了悟到彼此以天理为共同终极根基根据的所然与所以然。天地万物内在地一体无隔，为一本之一体，而彼此所皆完整涵具的天理成就起所有的它们中的每一个体，在此意义上，就它们的每一个个体而言，即皆可谓“万物皆备于我”！解除因拘于肉体之小我而所引发的各种或事实或价值的视野障蔽，开放而敞亮起自我，在宏大总体宇宙视阈下审视观照己人物我，一个根乎天理的万物一体、天人无隔的世界图景，就会通体展现在人们面前。

而落实言之，在程颢看来，天理即是一种生生之理。前所言天地以生为其道，凭借沛然莫之能御、圆融而不露任何形迹的浩然盛大而不竭的神妙生机，造化出丰富多彩的大千世界，并赋予大千世界中的万物以无限的生机，令其涵具充足的生命力，顺畅生生而日新，彰显出盎然的生意，从而使得整个宇宙充满并彰显着盎然的生机、生意，天地所涵具的神妙生机，即根乎作为其所以然的生生之理的天理。天理为生生之体，生生、生机、生意则为其用；天地又将此天理赋予其所造化出的万物，从而令它们也皆具备了此一生生之理，并个个生机盎然，而整个大宇宙也就处处生意一片。天地凭借作为生生之理的天理而令万物生机盎然，使大宇宙处处生意一片，以此而落实了其无上之仁德，于是，天理，生机、生意与仁，三者通为一体，互诠互显。天理发用流行，就展现为天地以及万物的盎然生机、生意，同时也就实现了天地的仁。令物生生，可谓一绝对的善，天理即为一终极的令物生生之理，

因而天理即是一最高的绝对之善本身。天理为体，乃先于天地以及万物而为其所以然的共同终极根基根据者，为一终极的绝对仁善之体，简称仁体。由是在体的层面上天理与仁二而为一，天理即仁。仁体为天地所禀受，即为天地之德或天地之性。天地又将此一仁体赋予万物，于是仁体得以下贯而涵具于万物之中，并成了它们的本然之德或本然之性，仍可称天地之德或天地之性。天地与万物遂皆具备了仁体。仁体发用，天地以及万物即得以生机、生意盎然。这是仁体之用。而仁体所指涉的本来就是天理本身，因而所谓仁体之用也全然即是天理之用。由是在用的层面上天理与仁亦二而为一，天理即仁。这样，在体用两面，天理与仁皆得以重合为一，它们完全成了异名同谓。即体之一面而言，它们可并合而称之为“天理—仁体”。于是，前所言整体大宇宙在在皆生动诠释着的一个大字——仁，同时也就意味着生动诠释着与其异名同谓的两个大字——天理。换言之，整体大宇宙在在所生动诠释着的，就是天理——仁体。此一诠释所诠释的，既是前所言天地的仁善之德与万物的生机、生意之通为一体，也是作为天地仁善之德与万物生机、生机之所自来的终极根基根据的天理—仁体与它们之通为一体。此二者通为一体，也就顺理成章地开显为仁字的意蕴。

天理—仁体为大宇宙中的天地以及万物无一例外地完满涵具，它既是包括人类在内的天地万物存在的所以然的终极根基，又是作为具有鲜明价值意识之自觉的人类应然而充足的价值根据。天理—仁体的存在及其发用，促成了天地人物之开放互通、内在一而体而非相互外在，并以此为彼此的本然之关系特征与存在方式，促成了天地人物盎然生机、生意的展现与实现，且以此汇而为一个一本而万殊的生机、生意盎然的无限宏大的有机宇宙整体，汇而为一个无限宏大、绵延不绝、生生日新的有机宇宙生命洪流。置身于此一宇宙整体、宇宙生命洪流之中的每一个体，在完满涵具终极大宇宙根基天理—仁体的前提下，其盎然生机、生意的展现与实现的过程，实际上也就是它们的生命原发性畅然舒展、展现与实现的过程。前所及程颢观小草而见造物生意，观小鱼而见万物自得意，所谓生意与自得意的背后，就是小草与小鱼生命的原发性畅然舒展、展现与实现。由此，生命的原发性畅然舒展、展现与实现，也成了仁字的意蕴。正是在这个意义上，程颢称：“‘鸢飞戾天，鱼跃于渊，言其上下察也。’此一段子思吃紧为人处，……活泼泼地。会得

时，活泼泼地；不会得时，只是弄精神。”^① 又称：“观鸡雏。”并加注说：“此可观仁。”^② 前段所引，见于《礼记·中庸》，相传其为孔子之孙子思所作。观鸱鸢之翱翔至天、鱼儿之跃动于渊，而以内敛而静定后不再有旁骛的全副心灵与生命体认之，即会了悟到鸱鸢、鱼儿生命原发性畅然舒展、展现与实现的活泼泼的样态或气象；以同样的心灵与生命状态，观察、体认鸡雏的一举一动，亦可了悟到鸡雏生命原发性畅然舒展、展现与实现的活泼泼的样态或气象。程颢指出，鸱鸢、鱼儿、鸡雏生命原发性畅然舒展、展现与实现的活泼泼的样态或气象，就是仁字的重要意蕴。

三

内在一体而非相互外在，是人与天地万物的本然之关系特征与存在方式，由此，人所置身于其中的汇而为一无限宏大、绵延不绝、生生日新的有机宇宙生命洪流的一本而万殊的生机、生意盎然的无限宏大的有机宇宙整体，也就成为人的整个生活的世界。在此世界中，因天理—仁体之下贯，一如万物，人具备了维系其存在的所以然的终极大宇宙根基；同时，这一根基与人的生命通为一体，成为人的本然之德、本然之性，此性、此德作为在人之天理—仁体，又使得人具备了终极而充足的价值根据与资源。基于此，在儒家哲学天人之学的基本理路下，程颢易学继之又开示了人生应然的价值追求。

程颢指出：“‘天地设位，而易行乎其中矣’；‘乾坤毁，则无以见易’。‘易不可见，则乾坤或几乎息矣’。易是个甚？易又不只是这一部书，是易之道也。不要将易又是一个事，即事尽天理，便是易也。”^③ 所引之文，见《易传》的《系辞上传》。在程颢看来，《易传》此处所言之“易”，乃是易学的神髓之所在，不只是指《周易》古经，更是指该书所开示的整体大宇宙根乎天理—仁体的生机、生意盎然的生生日新之道；不是指一件具体的变易之事，而是指在天理—仁体涵摄、笼罩下，置身于人的整个生活的世界与

① 程颢、程颐：《二程集·河南程氏遗书卷第三》，中华书局2004年版，第59页。

② 程颢、程颐：《二程集·河南程氏遗书卷第三》，中华书局2004年版，第59页。

③ 程颢、程颐：《二程集·河南程氏遗书卷第二上》，中华书局2004年版，第31页。

生机、生意盎然而生生日新的整体大宇宙二而实一的世界中，人之应然的自觉人生价值选择：在人生日用中即事尽天理，或曰即事尽天理一仁体。整体大宇宙的生生日新之道前文已言，不再赘述；而就即事尽天理一仁体，程颢则有如下识见：

首先，人应珍视生命的内在价值，契应与自己整个生活的世界二而实一的整个大宇宙中每一个体所涵具并彰显的盎然生机、生意，以及其背后所昭示的各自生命的原发性畅然舒展、展现与实现，亦令自己的生命充满并彰显出盎然的生机、生意，使之亦得以原发性畅然舒展、展现与实现。生命的这种盎然生机、生意的充满与彰显，这种活泼泼的原发性畅然舒展、展现与实现，就使人处于彻上彻下、彻里彻外的通体怡然自适之境。而对于精神乃至整个生命的乐的境界之不懈追求，乃是儒家自孔子以来的永恒主题、永恒母题之一。孔子的“学而时习之，不亦说乎？有朋自远方来，不亦乐乎？”^①以及“知之者不如好之者，好之者不如乐之者”^②，孟子的“万物皆备于我，反身而诚，乐莫大焉”^③，即昭示了这一点。北宋五子中的邵雍亦曾言：“学不至于乐，不可谓之学。”^④程颢则透过他的一些诗作，生动开示了他对于生命的这种通体自适的乐的境界的体认、追求与实现。兹略举《河南程氏文集》卷第三《明道先生文三》所载数首以示之。其一：“云淡风轻近午天，望花随柳过前川。旁人不识予心乐，将谓偷闲学少年。”（《偶成》）^⑤此诗在传世的《千家诗》中，“望”字作“傍”，“予”字作“余”。^⑥其二：“芳原绿野恣行时，春入遥山碧四围。兴逐乱红穿柳巷，困临流水坐苔矶。莫辞盏酒十分醉，只恐风花一片飞。况是清明好天气，不妨游衍莫忘归。”（《郊行即事》）^⑦此诗在传世的《千家诗》中，“醉”作“劝”。^⑧其

① 《论语·学而》。

② 《论语·雍也》。

③ 《孟子·尽心上》。

④ 邵雍：《皇极经世·观物外篇下》，道藏本第23册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1996年版，第448页。

⑤ 程颢、程颐：《二程集》，中华书局2004年版，第476页。

⑥ 《千家诗·南唐二主词》，华夏出版社1998年版，第15页。

⑦ 程颢、程颐：《二程集》，中华书局2004年版，第477页。

⑧ 《千家诗·南唐二主词》，华夏出版社1998年版，第83页。

三：“阴曛消除六幕宽，嬉游何事我心闲。鸟声人意融和候，草色花芳杳霭间。水底断霞光出岸，云头斜日影衔山。缘情若论诗家兴，却恐骚人合厚颜。”（《新晴野步》）^① 其四：“须知春色酿于酒，醉得游人意自狂。直使华颠老公子，看花争入少年场。”（《九日访张子直，承出看花，戏书学舍》）^② 其五：“闲来无（一作何）事不从容（一作疏慵），睡觉东窗日已红。万物静观皆自得，四时佳兴与人同。道通天地有形外，思入风云变态中。富贵不淫贫贱乐，男儿到此是豪雄。”（《秋日偶成》）^③ 而前文所引，他还称：“人只为自私，将自家躯壳上头起意，故看得道理小了侬底。放这身来，都在万物中一例看，大小大快活。”“大小大”乃当时口语，谓偌大、多么；所谓“大小大快活”，即谓何其快活？！这种快活，无疑就是生命的通体自适的乐的境地。

其次，珍视生命的内在价值，令自己的生命充满并彰显出盎然的生机、生意，使之得以原发性畅然舒展、展现与实现，达致通体自适的乐的境界，这是内在于自己生命中的天理—仁体因人之自觉而得以初步显用。天理—仁体、天地所达成的，就是整体大宇宙中的每一个体都能如此充满并彰显出盎然的生机、生意，原发性畅然舒展、展现与实现自我，因此这也是天理—仁体显用的题中应有之义，故而程颢言：“继此生理者，即是善也。善便有一个元底意思。‘元者善之长’，万物皆有春意，便是‘继之者善也’。”但是，由天地赋予而内在于自己生命中的天理—仁体，涵摄整体大宇宙中的每一个体，其原本所达成的是每一个体之皆无一例外地充满并彰显出盎然的生机、生意，原发性畅然舒展、展现与实现自我；自己与天地万物又以内在地一体而非相互外在为彼此的本然之关系特征与存在方式，因此，人应进一步放眼整体大宇宙，基于作为终极而绝对的善本身的天理—仁体，确立显豁的仁善之生命价值理性意识，在成为自己整个生活的世界的整体大宇宙中，挺立此一意识之高度自觉下的自身生命的主体性，将对自己生命内在价值的珍视与善待推扩出去，提升为对与己内在地一体而非相互外在的天地万物内在价值

① 程颢、程颐：《二程集》，中华书局2004年版，第478页。

② 程颢、程颐：《二程集》，中华书局2004年版，第479页。

③ 程颢、程颐：《二程集》，中华书局2004年版，第482页。

的珍视与善待，视天地万物生机、生意的涵具与彰显，它们各自之自我的原发性畅然舒展、展现与实现，为自己的最高价值追求，并透过切实有效的积极努力，促成这一追求的实现。以此为最高价值追求且透过具体举措以实现之，显然是与天理—仁体、与天地所实现的一切密相契应的，人即此而将自己的生命存在彻然实现了与既超越又内在、既属于整体大宇宙而又内在于自己生命之中的终极价值之源的天理—仁体的接通，令此价值之源于自己身上现实地具现为无上之仁德。人能如是，则他即因仁善之价值自觉成了天理—仁体的化身，达至了最高的生命境界，亦即天地境界。

程颢称：“医书言手足痿痹为不仁，此言最善名状。仁者，以天地万物为一体，莫非己也。认得为己，何所不至？若不有诸己，自不与己相干。如手足不仁，气已不贯，皆不属己。故‘博施济众’，乃圣之功用。仁至难言，故止曰‘己欲立而立人，己欲达而达人，能近取譬，可谓仁之方也已。’欲令如是观仁，可以得仁之体。”^① 又称：“医家以不认痛痒谓之不仁，人以不知觉不认义理为不仁，譬最近。”^② 复称：“‘刚毅木讷’，质之近乎仁也；‘力行’，学之近乎仁也。若夫至仁，则天地为一身，而天地之间，品物万形为四肢百体。夫人岂有视四肢百体而不爱者哉？圣人，仁之至也，独能体是心而已，曷尝支离多端而求之自外乎？故‘能近取譬’者，仲尼所以示子贡以为仁之方也。医书有以手足风顽谓之四体不仁，为其疾痛不以累其心故也。夫手足在我，而疾痛不与知焉，非不仁而何？世之忍心无恩者，其自弃亦若是而已。”^③ 就此，冯友兰先生曾说，程颢这里所指出的，是一种“天地万物皆与‘我’浑然一体的精神境界，并不是说，自然界的现象都是‘我’所作为，如自然界刮风下雨，就能‘呼风唤雨’。这种境界的哲学意义是打破主观和客观的界限，中国哲学称为‘合内外之道’”^④。而“这是程颢对于宇宙、人生的理解。他认为，万物本来是一个整体，它们之间有着休戚相关的内部联系。他认为，学道学要首先明白这个道理。但道学并不是一种知识，……更重要的是要实在达到这种境界，要真实感觉到自己与物

① 程颢、程颐：《二程集·河南程氏遗书卷第二上》，中华书局2004年版，第15页。

② 程颢、程颐：《二程集·河南程氏遗书卷第二上》，中华书局2004年版，第33页。

③ 程颢、程颐：《二程集·河南程氏遗书卷第四》，中华书局2004年版，第74页。

④ 冯友兰：《中国哲学史新编》第五册，人民出版社1992年版，第112页。

同体。这种境界叫作‘仁’，达到这种境界的人叫作‘仁人’或‘仁者’”。^①冯先生所言甚是。这里，程颢系以不仁反显仁，反显仁的生机、生意之贯通义、畅达义，反显仁者的对此贯通、畅达的持久不懈的真挚明觉与关切义。我们不难再进一步地看出，在程颢的理路下，成为天理—仁体化身的仁者，以其无上之仁德，将整个大宇宙中一切事物的生机、生意的涵具、彰显与其生命的原发性畅然舒展、展现与实现念念在怀，所谓“满腔子是恻隐之心”^②，仁爱恻隐到每一人、每一物，期其皆能涵具并彰显出盎然的生机、生意，期其皆得原发性畅然无阻地舒展、展现与实现自我，并进而将天理—仁体对天地万物一本之涵摄，化而为我之基于天理—仁体这一充足价值根基、价值资源的对于天地万物的一本之涵摄，在视天地万物与我内在地一体而非相互外在、结成一无限宏大有机宇宙生存、生命共同体的基础上，识见与境界再进一层，视肉体之我之外与我一本而一体无隔的天地万物如同肉体之我中的四肢百体，皆为我生命的有机组成部分，则它们的生机、生意问题，生命性自我的舒展、展现与实现问题，自然也就成了我自身的问题，于是，整体大宇宙这一有机生存、生命共同体，也就化而为挺立起我之生命主体性的以我表征的有机大生命体，相应地，肉体之小我升华为宇宙式大我，而天地万物生机、生意的贯通与畅达，生命性存在的原发性畅然舒展、展现与实现，也就成了此一大我生机、生意之彰显、贯通与畅达，生命之原发性畅然舒展、展现与实现的题中应有之义。达此大我的天地境界的人，令天理—仁体在人身上得到了最高境界的自觉实现与体现，他就是圣人，故言“圣人，仁之至也”；而“圣人即天地也。天地中何物不有？天地岂尝有心拣别善恶？一切涵容覆载，但处之有道尔。若善者亲之，不善者远之，则物不与者多矣，安得为天地？故圣人之志，止欲‘老者安之，朋友信之，少者怀之’”。^③所谓“处之有道”，谓天地赋予万物以终极而绝对之善的根基，即天理—仁体，覆之、载之、感之，导其向善；圣人则基于天理—仁体，善待己人物我，珍视一切的内在价值，以先知觉后知、先觉觉后觉的深挚情怀与担当意识，感化、启发他人对内在于自身之中的终极而绝对之善的根基亦

① 冯友兰：《中国哲学史新编》第五册，人民出版社1992年版，第111页。

② 程颢、程颐：《二程集·河南程氏遗书卷第三》，中华书局2004年版，第62页。

③ 程颢、程颐：《二程集·河南程氏遗书卷第二上》，中华书局2004年版，第17页。

即天理—仁体的觉悟，促发内在于他物中的此一根基的显用，而不是无原则、无正大价值理念地听任他人他物任意舒展、展现、实现自我：“既为先觉之民，岂可不觉未觉者？及彼之觉，亦非分我之所有以予之，皆彼自有此义理，我但能觉之而已。”^① 孔子尝言：“古之学者为己，今之学者为人。”^② 所谓“为己”，即为了真正提升自己生命的境界，而不是为了做样子给别人看，得到别人的肯定。成就起大我，显然是对孔子以来儒家为己之学的空前升华。牟宗三先生指出，此意味着“面对既超越而又内在之道德实体而承当下来，以清道光畅吾人之生命，便是内在地对，此是进德修业之更为内在化与深邃化”。^③ 他又说：此“用佛家词语说，是以人表法，以‘仁者’之境界表‘仁体’之实义。目的本在说仁，惟藉‘仁者’之境界以示之耳”。^④ 实则此处更可视作仁者、圣人之生命境界与天理—仁体的对显。所谓“欲令如是观仁，可以得仁之体”，即谓令人在使其内在于自己生命中的仁体（天理—仁体）显用而迈向圣人境界的过程中，观照、体认仁体（天理—仁体）本身。

我们认为，先秦时期，孔子所倡发的仁学思想，是继西周初叶以天命转移观念的提出为主要标志的由对皇天上帝、天的绝对敬畏转向对于人的价值的首次发现与肯定之后，在很大程度上冲破了血缘宗法等级制下对于人的尊卑有别的社会角色定位，而于类的意义上，肯定了几乎是每一个体人生的生命内在价值，而不再是单纯以社会角色的视阙看重个体人生的工具价值。非但肯定人之生命的内在价值，而且提倡人们近乎是以主体间性之理念，既善待生命之自我，亦善待他人之生命。孟子更进一步，提出“君子之于物也，爱之而弗仁；于民也，仁之而弗亲。亲亲而仁民，仁民而爱物”^⑤ 之理念，对于物本身的内在价值，而非单纯工具价值，也给予了应有的肯定。程颢的思想，显然是对以孔孟为代表的先秦原始儒家仁学思想的继承、开拓、丰富、深化与升华，他给予仁以终极宇宙的本体根基根据，并据此根基与根

① 程颢、程颐：《二程集·河南程氏遗书卷第一》，中华书局2004年版，第5页。

② 《论语·宪问》。

③ 牟宗三：《心体与性体》中，上海古籍出版社1999年版，第20页。

④ 牟宗三：《心体与性体》中，上海古籍出版社1999年版，第180页。

⑤ 《孟子·尽心上》。

据，给予天地万物之内在价值以终极的证立，为营造社会人生间的自重互尊、和谐通泰，促成人对物基于肯定其内在价值的善待与天人间的和谐通泰，提供了颇值玩味的生命价值信念与智慧，对于对治当今世界范围内的严峻生态危机以及人与人之间、民族与民族之间、国家与国家之间、文化与文化之间在处理人类彼此间的相关问题时所发生的价值迷茫与迷失，也颇富启迪意义。

再次，为达成大我之境，对于多数人而言，尚须首先进行一番觉悟自身所涵具的天理—仁体，以诚敬的工夫操存之的努力。此尤其宜成为志于学的士阶层价值自觉的题中应有之义。

程颢说：“学者须先识仁。仁者，浑然与物同体。义、礼、知、信皆仁也。识得此理，以诚敬存之而已，不须防检，不须穷索。若心懈则有防，心苟不懈，何防之有？理有未得，故须穷索。存久自明，安待穷索？此道与物无对，大不足以名之，天地之用皆我之用。孟子言‘万物皆备于我’，须反身而诚，乃为大乐。若反身未诚，则犹是二物有对，以己合彼，终未有之，又安得乐？”^①学者为学，首先要在大本大原处着眼，而大本大原就是每个人皆无一例外地完满涵具的作为其所思所为终极价值根据与资源的天理—仁体。义、礼、智、信都是其在回应现实人生、现实生活世界中所遭逢的相关事项时的此一天理—仁体的具体展现、实现形式。觉悟到它之后，以全副诚敬专一的生命向度与工夫操存它就可以了。操存至一定程度，它就会自然而然地豁然朗显。因而，在觉悟、操存的过程中，切忌以鲜明的如同对待仇敌、恶人一样的负面向度检视、防范自我，切忌穷思力索，切忌使自己的生命受到或感到拘迫。换言之，在上述过程中，让生命处在诚敬专一的状态即可，只要使生命保持诚敬专一的唯一向度与状态，就不要进行有意识的刻意追求，一切顺其自然，自然到让生命一直处于无拘迫的舒展状态，久而久之，天理—仁体会自会豁然朗显，而生命就会由前一种无拘迫的舒展状态进入到一种全新的根乎正大价值根基的原发性无拘迫舒展、展现与实现状态。进入到这一状态，生命与天理—仁体才现实地接通，真正通为一体，透过天理—仁体的豁显与发用，真切了悟天地万物与我的基于己人物我所同具的天

^① 程颢、程颐：《二程集·河南程氏遗书卷第二上》，中华书局2004年版，第16—17页。

理—仁体之一本的一体无隔，了悟到我的生命就是一个本与天地万物一体无隔的、全方位向其开放的生命，了悟到因此一本的本然地涵摄一切而使得我的与天地万物一体无隔的生命当下即成了涵摄天地万物于其中的所谓“万物皆备于我”的有机大生命。有此了悟，才是一种生命的大彻大悟。获得这种大彻大悟后，孟子所言“万物皆备于我，反身而诚，乐莫大焉”^①才会由一种“常知”变为一种“真知”：“真知与常知异。常见一田夫，曾被虎伤，有人说虎伤人，众莫不惊，独田夫色动异于众。若虎能伤人，虽三尺童子莫不知之，然未尝真知。真知须如田夫乃是。故人知不善而犹为不善，是亦未尝真知。若真知，决不为矣。”^②“真知”，即是一种真切的生命透悟后的知。获此真知，其观物待物的视阈与姿态就会发生彻底改观，一切皆内在于我的生命之中，而不再有囿于肉体之小我的己人物我之别，一切不再因与我有隔而相对待，皆为我所不忍、珍视、关爱，一切基于上述一本的生机、生意的贯通、畅达与自我舒展、展现与实现皆为我所关注、促成并为此之达成而由衷喜悦；而此一达成，既是本然涵摄一切而不与物有隔相对的天理—仁体^③发用的结果，也是涵具天理—仁体的天地发用的结果，同样还是属于我之大用——我是基于天理—仁体而涵摄这一切之大我。天地间的这一切，生活世界中的这一切，皆成了我之大用，其乐无上矣！到此境界的生命之乐，才是以天地人物所构成的大我为终极实现之域的究竟意义上的生命至乐。

程颢的上述言论，可谓一种达到相应境界后的“有德之言”，抑或至少是虽未达此境界但已有所见于此境界之约略之所是的“造道之言”：“有有德之言，有造道之言，有述事之言。有德者，止言己分事。造道之言，如颜子言孔子，孟子言尧、舜。止是造道之深，所见如是。”^④达乎上述最高境界可谓圣，接近此一境界可谓贤。圣的典范是孔子，贤的典范是颜子（渊），次于颜子的则是孟子。颜子以自己生命的盎然生意或春意与和煦待人接物之恻隐不忍意，典型透显了天理—仁体的前述意涵；孔子更进一层，

① 《孟子·尽心上》。

② 程颢、程颐：《二程集·河南程氏遗书卷第二上》，中华书局2004年版，第16页。

③ 就其为宇宙间究竟意义上的道而言，天理—仁体又可称为道，所谓“此道与物无对。”

④ 程颢、程颐：《二程集·河南程氏遗书卷第二上》，中华书局2004年版，第21页。

圆融而不露任何形迹地体现了天理—仁体的全部丰赡意蕴，从而成为它的圆满化身：“仲尼，元气也；颜子，春生也；孟子，并秋杀尽见”；“仲尼，天地也；颜子，和风庆云也；孟子，泰山岩岩之气象也”；“仲尼无迹，颜子微有迹，孟子其迹著”。^① 此段文字，《二程集》中未标明谁语，朱熹《论孟精义纲领》引述时，则直称“明道先生曰”^②，今从之。而体认上述三位圣贤之不同境界与气象，则人究竟应采取何种努力之方向，即不难明确了：“孟子才高，学之无可依据。学者当学颜子，入圣人为近，有用力处。”^③ 据以上识见，复由其学问与人品、人格境界，学者遂断定程颢近乎颜子。典籍载：“朱公掞见明道于汝州，归谓人曰：‘某在春风中坐了一月。’”^④ 又载：“游定夫访龟山，龟山曰：‘公适从何来？’定夫曰：‘某在春风和气中坐三月而来。’龟山问其所之，乃自明道处来也。”^⑤ 朱光庭字公掞，游酢字定夫，杨时学者称龟山先生，皆为二程弟子。清代史学家全祖望遂称：“大程子之学，先儒谓其近于颜子，盖天生之完器。然哉！然哉！”^⑥

另外，为达上述大我之境，还须着力做一番定性的工夫。这一工夫，是程颢透过与张载书信往来的方式表达的。

程颢说：“所谓定者，动亦定，静亦定，无将迎，无内外。苟以外物为外，牵己而从之，是以己性为有内外也。且以性为随物于外，则当其在在外时，何者为在内？是有意于绝外诱，而不知性之无内外也。既以内外为二本，则又乌可遽语定哉？”^⑦ “且以性”，《宋元学案》本“性”字前有“己”字。^⑧ “将”与“迎”为对，谓送也。不难看出，定性的核心意涵，即是打通内外物我，意识到由天理—仁体而来的我的本然之性，是通极于、涵摄着一切事物的。

最后，做上述两种识仁、定性工夫，无需单纯做，在人生态日用中即事即

① 程颢、程颐：《二程集·河南程氏遗书卷第五》，中华书局2004年版，第76页。

② 朱熹：《朱子全书》第柒册，上海古籍出版社、安徽教育出版社2002年版，第15页。

③ 程颢、程颐：《二程集·河南程氏遗书卷第二上》，中华书局2004年版，第19页。

④ 黄宗羲、全祖望：《宋元学案》卷十四《明道学案下》，中华书局1989年版，第577页。

⑤ 黄宗羲、全祖望：《宋元学案》卷十四《明道学案下》，中华书局1989年版，第578页。

⑥ 黄宗羲、全祖望：《宋元学案》卷十三《明道学案上》，中华书局1989年版，第537页。

⑦ 程颢、程颐：《二程集·河南程氏文集卷第二》，中华书局2004年版，第460页。

⑧ 黄宗羲、全祖望：《宋元学案》卷十三《明道学案上》，中华书局1989年版，第546页。

工夫，即事见本体（天理—仁体），即事尽本体—即事而令内在于己的天理—仁体充分显用，方是最为真切可靠之正途。正是在这个意义上，程颢称：“‘居处恭，执事敬，与人忠’，此是彻上彻下语，圣人元无二语。”^①所引之语，见《论语·子路》。《易传》的《说卦传》言：“昔者圣人之作《易》也，幽赞于神明而生蓍，参天两地而倚数，观变于阴阳而立卦，发挥于刚柔而生爻，和顺于道德而理于义，穷理尽性以至于命。”看来，“穷理尽性以至于命”当是易学天人之学的最高追求。就此，程颢指出：“‘穷理尽性以至于命’，三事一时并了，元无次序，不可将穷理作知之事。若实穷得理，即性命亦可了。”^②在他的视阈中，理即天理—仁体及其下贯于天地人物而展示的万殊之理，性即根乎天理—仁体的天地人物的本然之性，命则谓天之所赋而又内在地昭示着涵具、承载、展现、实现此理此性的天地人物之生命。以生命亲历而彻悟、体现、实现此理此性，才是真正的穷理、尽性、至于命，否则将是此理与生命、学问与生命的有隔。易学本是生命的学问，而非单纯知解的学问；易学应当生命化而非单纯知识化！知识化而非生命化的易学，将是丧失掉了其真精神的易学，实则不可再目之为易学矣！正如今天愈来愈知识化的儒学已远非传统意义上的真正儒学矣！至此，程颢的易学也可画一圆满之句号了。

① 程颢、程颐：《二程集·河南程氏遗书卷第二上》，中华书局2004年版，第13页。

② 程颢，程颐：《二程集·河南程氏遗书卷第二上》，中华书局2004年版，第15页。



朱熹的《周易》观^①

《周易》是中国传统文化发展史上的一部重要原典，备受历代人士尊崇，涌现了不同理解视阈下的《周易》观，引发了日新不已的易学延展长河，以此而对传统文化的形成与发展发挥了其他典籍所罕能与匹的作用，赢得了“六经之首”、“大道之源”、“三玄之一”等美誉。生当南宋时期的一代理学宗师朱熹（1130年—1200年），基于以往的易学延展，以其高度的学术问题意识之自觉和鲜明的学术主见，本着尊重历史本真之所是的基本精神与为学态度，不盲从权威，不迷信成说，拨开以往理解、诠释繁纒复杂的重重迷雾，溯源析流，从探究“本义”的角度切入，正视、推重《易》的“本义”，并进而据以衡判各种对于《易》的理解、诠释，从而推出了他独具特色且深具影响力的《周易》观。这一诠释视阈及《周易》观，自其面世之日起，即因朱子学术地位之显赫，而触发了来自正反两个方面的不同回响，称其激起了易学界的巨大震荡乃至带来了对于理学后续发展的不小冲击，一点也不为过。因之，其对于易学与易学史的研究，对于宋明理学的研究，都属一个不可轻易越过、值得深入探讨的重要问题。有鉴乎此，本文谨据朱子的易学著作《周易本义》和《易学启蒙》，以及讲学记录《朱子语类》和书信的相关内容，尝试对此问题作一番粗浅的探讨。

① 本文的主体部分原载《哲学研究》2011年第10期。

—

朱子将他系统诠释《周易》的著作命名为《周易本义》，凸显了《易》的“本义”，反显了易学发展演变过程中对于此一“本义”的偏离，昭示了他《周易》研究的“本义”切入点和究明“本义”的基本诉求，以此而确立起他的独特《周易》观。而对“本义”的探究，首先具体落实为对于《周易》成书、作者及其基本性质的分析。

众所周知，传世的《周易》通行本，包括经与传两个组成部分。经即64卦的卦画与卦爻辞系列，分为30卦的上经与34卦的下经两篇。传则有《彖传》上下、《象传》上下、《系辞传》上下、《文言传》、《说卦传》、《序卦传》以及《杂卦传》七种十篇，汉代之后称“十翼”。由《晋书·束皙传》所载西晋战国魏王墓《易》书之发现到近年来马王堆帛书《周易》、阜阳竹简《周易》、上海博物馆藏楚竹书《周易》等简帛佚籍之面世以及一些可能与筮占相关的所谓筮数或数字卦的出土可知，经传12篇的这个面目的形成，经历了一段相当长的过程。大致而言，在汉代儒者的最后整理编纂下，于汉宣帝年间基本确立。《汉书·艺文志》称：“《易经》十二篇，施、孟、梁丘三家。”^①就此12篇的成书与作者，在《系辞下传》“古者包牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地”与“《易》之兴也，其于中古乎？作《易》者，其有忧患乎”以及“《易》之兴也，其当殷之末世、周之盛德邪？当文王与纣之事邪”的基础上，该《艺文志》曾有过成为传统主流共识的经典性表述：“《易》曰：‘宓戏氏仰观象于天，俯观法于地，观鸟兽之文，与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情。’至于殷、周之际，纣在上位，逆天暴物，文王以诸侯顺命而行道，天人之占可得而效，于是重《易》六爻，作上下篇。孔氏为之《彖》、《象》、《系辞》、《文言》、《序卦》之属十篇。故曰：《易》道深矣，人更三圣，世历三古。”^②此一见解认为，《周易》经传先后由宓戏（伏

① 班固：《汉书·艺文志》，中华书局1987年版，第1703页。

② 班固：《汉书·艺文志》，中华书局1987年版，第1704页。

羲)、文王、孔子三位距离汉代可谓上古、中古与下古的圣人作成。其中,伏羲首画八卦,文王重叠八卦为64卦,并作卦爻之辞,析64卦的卦爻画与卦爻辞系列为上下两篇,孔子则作《彖传》等七种十篇。

就重卦之人与卦爻辞作者,后世微有歧见。就此,唐孔颖达在《周易注疏》卷首八论中作了初步总结。他说:“重卦之人,诸儒不同,凡有四说:王辅嗣等以为伏羲画卦,郑玄之徒以为神农重卦,孙盛以为夏禹重卦,史迁等以为文王重卦。”^①又说:“其《周易》系辞凡有二说:一说所以卦辞、爻辞并是文王所作。……郑学之徒并依此说也。二以为验爻辞多是文王后事,……验此诸说,以为卦辞文王,爻辞周公。马融、陆绩等并同此说,今依而用之。所以只言三圣,不数周公者,以父统子业故也。”^②

朱熹赞同四圣作《易》之说,称:“周,代名也。《易》,书名也。其卦本伏羲所画,……其辞则文王、周公所系,故系之周。以其简褻重大,故分为上、下两篇。《经》则伏羲之画,文王、周公之辞也。并孔子所作之《传》十篇,凡十二篇。”^③可见,他认为64卦为伏羲所画,卦辞作于文王,爻辞作于周公,传文作于孔子。只是其对于四圣之《易》相互关系及内涵的理解,后文将及,迥异乎学界的一般观点。

就《周易》一书的性质,《汉书》的《艺文志》与《儒林传》尝言:“及秦燔书,而《易》为筮卜之事,传者不绝”^④;“及秦禁学,《易》为筮卜之书,独不禁,故传受者不绝也”^⑤。同时,《艺文志》又称:“六艺之文:《乐》以和神,仁之表也;《诗》以正言,义之用也;《礼》以明体,明者著见,故无训也;《书》以广听,知之术也;《春秋》以断事,信之符也。五者,盖五常之道,相须而备,而《易》为之原。”^⑥于是,在卜筮之书的外壳下,《易》即此被汉代经学推尊为经中之经,奉为法天地以设政教的最高王者之书。礼乐刑政之王道义理,遂成为其核心内涵。魏晋玄学兴起,《周

① 孔颖达:《周易注疏》,上海古籍出版社1990年版,第23页。

② 孔颖达:《周易注疏》,上海古籍出版社1990年版,第25页。

③ 朱熹:《朱子全书》第壹册,上海古籍出版社、安徽教育出版社2002年版,第30页。

④ 班固:《汉书·艺文志》,中华书局1987年版,第1704页。

⑤ 班固:《汉书·儒林传》,中华书局1987年版,第3597页。

⑥ 班固:《汉书·艺文志》,中华书局1987年版,第1723页。

《易》又被玄学化的义理易学视为玄学义理的载体。而自从理学开山周敦颐《通书·诚上第一》断言“大哉《易》也，性命之源乎”^①之后，《周易》又成为以心性论为根基的贯通天人的理学思想的深层理论根柢，着眼心性义理以说《易》，又成为理学家解读、阐发《周易》之强势主流。

朱子认同《易》为卜筮之书的观点，但对以礼乐刑政的王道之义理解读之的做法并不赞同，也不接受玄学义理、理学心性义理的解读。他受北宋欧阳修对于《乾》、《坤》两卦“用九”、“用六”之辞所作诠释的启发，证立了这一观点。欧阳修称：“乾、坤之用九、用六，何谓也？曰：乾爻七、九，坤爻八、六，九、六变而七、八无为。《易》道占其变，故以其所占者名爻。”^②这就揭示了，《易》中爻题的“九”、“六”字眼，透露出的就是筮占的意涵。借助筮占操作，可得九、八、七、六四个数，九、六为阴阳之变爻，七、八为阴阳之不变爻。爻辞对应九、六之变爻，故爻题称九、称六而不称七、八。朱子由衷感佩欧阳修之见：“此说发明先儒所未到，最为有功。”^③在他看来，《易》并不玄虚，本来平实简易，就是一种开示借助筮占操作预决吉凶的卜筮之书。此书创始于伏羲，因文王、周公之努力，令伏羲的64卦符号系列增添了卦爻辞的文字系列，而使《易》之为书深深烙上了周代的印记，有了《周易》之称。伏羲之《易》有符号而无文字，文王、周公之《易》符号文字互诠互显，二而归一。但是有一条是共同的，即伏羲之《易》与文王、周公之《易》皆为卜筮之书。不但如此，及至孔子作《十翼》，《易》仍然保持着卜筮之书的基本品格。他认为，四位《周易》经传的作者，皆是围绕卜筮这一中心从事其画卦、系辞、释义的：“《易》本卜筮之书。……想当初伏羲画卦之时，只是阳为吉，阴为凶，无文字。某不敢说，窃意如此。后文王见其不可晓，故为之作彖辞。或占得爻处不可晓，故周公为之作爻辞。又不可晓，故孔子为之作《十翼》。皆解当初之意。”^④伏羲画卦为了卜筮，文王作卦辞也是为了诠释64卦所涵蕴的吉凶祸福之意，周公作爻辞则是为了进一步揭示64卦下的384爻动变所符示的吉

① 周敦颐：《周敦颐集》，中华书局2009年版，第14页。

② 朱熹：《朱子全书》第壹册，上海古籍出版社、安徽教育出版社2002年版，第257—258页。

③ 朱熹：《朱子全书》第壹册，上海古籍出版社、安徽教育出版社2002年版，第258页。

④ 朱熹：《朱子全书》第拾陆册，上海古籍出版社、安徽教育出版社2002年版，第2181页。

凶祸福之意，孔子作《十翼》的核心目标亦是为了开显各卦各爻所符示、卦辞爻辞所诠释的吉凶祸福意涵及其所以然。

就历史发展的实际而言，《周易》古经本系卜筮之书，《易传》各篇的先后问世，则将其提升为一部具有高度哲学性天人之学蕴涵的经典。从此，以此天人之学为其基本学术品格的易学成熟起来，并且有了学与术的划分。着眼于高度哲学性的天人之学解读、运用《易》的，归于学之列；仅仅从卜筮的角度解读、运用《易》的，则归于术之列。后者渐渐为主流士人所鄙薄，乃至人们逐步形成了这样一种识见，即将《易》视为卜筮之书，乃是对这部经典的亵渎，是对创作这部经典的圣人的不敬。朱子深有见于这一点，他说：“《易》只是为卜筮而作，……古人于卜筮之官立之，凡数人。秦去古未远，故《周易》亦以卜筮得不焚。今人才说《易》是卜筮之书，便以为辱累了《易》；见夫子说许多道理，便以为《易》只是说道理。殊不知其言‘吉凶悔吝’皆有理，而其教人之意无不在也。”^①又说：“《易》本为卜筮设。如曰‘利涉大川’，是利于行舟也；‘利有攸往’，是利于启行也。《易》之书大率如此。后世儒者鄙卜筮之说以为不足言，而所见太卑者，又泥于此而不通。故曰：《易》者，难读之书也。”^②《易》为卜筮之书，这才是历史的真实。而从汉代起，论《易》过程中所揭示的无论是汉唐经学礼乐刑政的王道之义理，魏晋的玄学义理，还是理学的心性义理，皆非《易》之“本义”。上述义理，其谬误者自不待言，其正确者也仅有其自身的价值，而与《易》本身基本可谓了不相涉。此等义理阐发，本可独立进行，不必用以牵合傅会《易》。正因此等牵合附会，《易》越说越玄，其本真之所是则被遮蔽。即此而言，唐代孔颖达的经学扛鼎之作《周易注疏》虽名“正义”而非正；而即使先儒程子伊川，其《程氏易传》对《易》的诠释，所言义理甚为精当，却并非《易》之“本义”，虽有独立价值，亦不可混同于《易》：“《易传》明白无难看，但伊川以天下许多道理散入六十四卦中，若作《易》看，即无意味。唯将来作事看，即句句字字有用处。”^③

① 朱熹：《朱子全书》第拾柒册，上海古籍出版社、安徽教育出版社2002年版，第3446页。

② 朱熹：《朱子全书》第拾陆册，上海古籍出版社、安徽教育出版社2002年版，第2195页。

③ 朱熹：《朱子全书》第拾陆册，上海古籍出版社、安徽教育出版社2002年版，第2216页。

二

《易》既然属于卜筮之书，那么从卜筮的角度审视之，即可进一步理解其“本义”，确立正确的《周易》观。于是就有了朱子卜筮视阈下的《易》。

即卜筮而言，《系辞上传》曾叙述过一种运用蓍草筮占的“大衍筮法”：“大衍之数五十，其用四十有九。分而为二以象两，挂一以象三，揲之以四以象四时，归奇于扚以象闰，五岁再闰，故再扚而后挂。……是故四营而成易，十有八变而成卦。八卦而小成。引而申之，触类而长之，天下之能事毕矣。”这一筮法成为传世的《周易》经典权威筮法。该筮法基于《易传》的如下天人关系理念：作为阴阳二气尚未分化的宇宙本始之太极，分化衍生出天地人物，而天地人物息息相通，相连一体，构成一生化日新的有机世界，天地人三才为此世界的核心，人则与此世界的一切可以感通为一体。借助筮占操作，即是一实现感通的有效途径。透过此一途径，人直下即可接通天地，感通天地人物，明了此一世界的当下情状、格局、态势与未来走向，从而预决吉凶。在此基础上，朱子赋予该筮法理学语境下以往所不曾有过的借助筮占接通太极之天理的新内涵：以往筮占首先接通的是宇宙本始状态的太极，朱子则将太极理解为最高终极之理，因而有了筮占接通之的新理解与新期许。

他认为，筮占中，取 50 策蓍草，“置其一不用以象太极，而其当用之策凡四十有九。盖两仪体具而未分之象也”^①。将 50 策蓍草取来，置其一策不用，意味着筮占过程开始之初，接通了天地万物、整体大宇宙背后终极所以然根基根据与理则的太极之理。太极之理与气相即不离，其始也气浑然为一，太极之理在其中。50 去一之后的 49 策蓍草浑而未分，即意味着筮占接通了天地尚未分化的宇宙本始的浑然一气。而将 49 策蓍草信手分为两份，分置左右，左天右地，则意味着筮占接通了天地。所谓“分而为二以象两”。而“两谓天地也”^②。继之自两份中右边象征地的蓍草内取出一策，放

① 朱熹：《朱子全书》第壹册，上海古籍出版社、安徽教育出版社 2002 年版，第 247 页。

② 朱熹：《朱子全书》第壹册，上海古籍出版社、安徽教育出版社 2002 年版，第 130 页。

到左手小指与无名指之间，以之象征人，意味着接通了人，从而天地人三才皆进入了感通过程。所谓“挂一以象三”。《易》的核心，是天地人三才之道，于是三才之道得以接通彰显。接下来先后四策四策地分数左边、右边分别表征天与地的蓍草，而将余策或一或二或三或四，分别夹于左手的第四指、第三指间，亦即无名指与中指之间、中指与食指之间。四四分数，意味着接通了四时。所谓“揲之以四以象四时”。余策置于手指之间，意味着接通了闰月。所谓“归奇于扚以象闰”。奇，奇零，谓余策。中国传统历法，实为一阴阳合历。24 节气属于阳历，共有 365 又 $1/4$ 日；月建属于阴历，一个平年 354 日。一岁之间二者即相差 11 又 $1/4$ 日。故而三年置闰一次，五年则再度置闰一次（19 年而七闰）。筮占要接通之，故需继续操作。所谓“四营而成易”，即四度经营操作完成一变：“四营者，四次经营也。分二者，第一营也。挂一者，第二营也。揲四者，第三营也。归奇者，第四营也。易，变易也，谓揲之一变也。四营成变，三变成爻。”^① 此同于三国吴陆绩的理解^②。自将 49 策蓍草信手分为两份，至将左右蓍草四四分数后的余策夹于左手相应指间，完成了筮占操作的一变。四营之前的操作，接通的是太极之理与天地尚未分化的浑然一气；四营所接通的，则是人直下置身于其中的以天地为造化之本的处于往复循环的春生夏长秋收冬藏过程之中的大千世界。这一世界，一次的春生夏长秋收冬藏构成一岁，岁岁交替之间又有闰月的出现，筮占皆接通之。第一变结束之后，进入第二变。乃将第一变终了以 49 策除去挂一之策与左右四四分数一过的余策（所谓挂扚之策）之后之策，所谓过揲之策，再来一次四营。四营结束，随之进入第三变。乃将第二变终了后的过揲之策，再来一次四营。四营结束，即产生出第三变的挂扚之策与过揲之策。第二变是第一变的接续，从这一变开始，到第三变，无须再与太极之理和天地未分的浑然一气接通，而已然与之接通，直接进行四营，直接从接通天地出发，接续以往的变而继续与人置身于其中的永恒流转的大千世界进行感通。三变完成，呈现每一变的挂扚之策与过揲之策，依据三变的三种挂扚之策数九或五、八或四、八或四，抑或第三变的过揲之策数

① 朱熹：《朱子全书》第壹册，上海古籍出版社、安徽教育出版社 2002 年版，第 255 页。

② 李道平：《周易集解纂疏》，中华书局 1994 年版，第 586 页。

36 或 32 或 28 或 24，即可确定一爻。依据后者，皆除以四，即有九、八、七、六的阴阳老少之数；依据前者，九、八为偶而五、四为奇，即有三偶的老阴或三奇的老阳或两奇一偶的少阴或两偶一奇的少阳。一爻确定，再重新合拢 50 策蓍草，一如上述，再来一同样的三变，又可确定一爻。如此接续进行六度这样的三变操作，18 变下来，即可确定一个六爻之卦，并据之论断占问事项的吉凶祸福了。^①

这里，朱子指出，运用大衍筮法进行筮占操作的过程，就是人借助蓍草实现与太极之理、浑然一气以及天地分化后以天地为造化之本的永恒流转的大千世界感通的过程，就是接通之而最终与之感通为一的过程。接通进而感通为一，其具体格局与情势即呈现于所得的卦中。卦中爻的变与不变、爻性的阴与阳、爻与爻间的关系格局，即符示着占问事项的吉凶祸福情势，据之即可断占了。上述识见，基于他视阈下的总体天人宇宙图景，后文将及之。南宋宁宗庆元元年（1195 年），韩侂胄擅权，朱子草成数万言的密封奏章，极陈奸邪蔽主之祸，诸弟子劝谏勿上奏，以防不测，朱子不听。蔡元定请以蓍决，筮遇遯卦（䷠）变家人卦（䷤），变爻为初、四两爻。遯卦初、四两爻之辞分别是“遯尾，厉”，“好遯，君子吉，小人否”。于是朱子“默然，退，取奏稿焚之，更号遯翁”。^②显示他对蓍筮的敬畏与信从。此所反映的，是他的卜筮信念与信仰。而这一信念与信仰背后作为其支撑的，则是其理性视阈下的由《易》之符号系列所符示的一切。

三

通行本《周易》由八卦、64 卦的符号系统与卦爻辞以及《十翼》的文字系统构成。符号系统与文字系统互诠互显，二而为一。汉代的象数易学家以及北宋邵雍看重前者，在象数优位的理念下严格持守本乎象数诠释义理之理路；玄学义理易学代表王弼与北宋儒门义理易学典范程颐则看重后者，有

① 朱熹：《朱子全书》第壹册，上海古籍出版社、安徽教育出版社 2002 年版，第 246—256 页。

② 朱熹：《朱子全书》第贰拾伍册、第贰拾柒册，上海古籍出版社、安徽教育出版社 2002 年版，第 4849、387 页。

着象数为工具、义理为目的的高度学术自觉，乃至有“得于辞，不达其意者有之；未有不得于辞而能通其意者也”^①之论。朱子则在《系辞上传》“圣人设卦观象系辞焉而明吉凶”与《系辞下传》“是故《易》者象也，象也者像也”论断的基础上，扬以往象数易学看重象数之长，避义理易学轻视象数之短，凸显符号象数的重要意义，以此进一步揭示《易》的本真面目或“本义”。依他之见，《易》的核心在于卦，由64卦所组成的伏羲有符号而无文字之《易》，才是《易》的根本。这一符号之《易》是最为圆融的《易》，它有无限丰富之蕴涵。筮占所依据的，就是此等蕴涵。

众所周知，由八卦与64卦的符号系列之符示、由筮占活动之具体应用、在春秋时人诠释运用的基础上，透过《十翼》的系统诠释，上述符号系列成为宇宙人生万物万象万变的符示。基于此，《十翼》充分诠释了宇宙人生万物万象的变易，并在《系辞传》进一步揭示了整体宇宙的变易生生，揭示了乾天坤地造化万有的简易品格以及造化所成的万物万象尊卑有序而和谐的归趋，这为后世易学解读出《易》之谓“易”的变易、简易与不易三种基本内涵。^②其中，不易昭示的是尊卑有序的价值期许及其不可改变性。总结以往识见而开其新，朱子则将《易》之谓“易”解读为“交易”与“变易”两种基本内涵。后一内涵大致属于承旧，前一内涵则主要属于开新。

在他看来，作为宇宙人生万物万象符示的八卦、64卦的符号系列，由阴阳两种基本爻画构成。由卦所符示的《易》之谓“易”，其内涵有二，所谓：“其卦本伏羲所画，有交易、变易之义，故谓之《易》。”^③交易、变易反映的是卦所由以构成的阴阳爻画所符示的阴阳彼此之间的关系：“交易是阳交于阴，阴交于阳，是卦图上底，……变易是阳变阴，阴变阳，老阳变为少阴，老阴变为少阳。”^④朱子基本接受了邵雍的先天易学之见，认为伏羲当年据太极而分化出的阴阳两仪所画出的奇偶之画，即为《易》爻画之本始。两种爻画的阴阳之上，各分别加以阴阳，即成两画之四象。四象的阴阳

① 程颢、程颐：《二程集》，中华书局2004年版，第689页。

② 孔颖达：《周易注疏》卷首《第一论易之三名》，上海古籍出版社1990年版，第21—23页。

③ 朱熹：《朱子全书》第壹册，上海古籍出版社、安徽教育出版社2002年版，第30页。

④ 朱熹：《朱子全书》第拾陆册，上海古籍出版社、安徽教育出版社2002年版，第2160—2161页。

之上，各分别加以阴阳，即成三画之八卦。八卦的阴阳之上，各分别加以阴阳，即成四画之16符。16符的阴阳之上，各分别加以阴阳，即成五画之32符。32符的阴阳之上，各分别加以阴阳，即成六画之64卦。所谓“一分为二，二分为四，四分为八，八分为十六，十六分为三十二，三十二分为六十四”^①。当然，阴阳的这种叠加，可无限进行下去。阴阳爻画如此交互叠组遂成你中有我、我中有你之局，并以此格局相互对待。最明显者，莫过于由此所成的先天八卦圆图与先天64卦圆图中八卦彼此之间与64卦彼此之间的相互对待。八卦圆图中，乾（☰）与坤（☷）一上一下纯阳纯阴相互对待之外，兑（☱）与艮（☶）、离（☲）与坎（☵）、震（☳）与巽（☴）分别以阴中有阳、阳中有阴的格局相互对待。64卦圆图中，乾（☰）与坤（☷）一上一下纯阳纯阴相互对待之外，左边属阳的诸卦与右边属阴的诸卦，亦分别以阳中有阴、阴中有阳的格局相互对待：“《先天图》一边本都是阳，一边本都是阴，阳中有阴，阴中有阳，便是阳往交易阴，阴来交易阳，两边各各相对。其实非此往彼来，只是其象如此。”^② 这就是所谓交易：阴阳互涵，错杂一体，而又与另一阴阳互涵、错杂一体者相互对待。例如泰卦（䷊）与否卦（䷋）、归妹卦（䷵）与渐卦（䷴），两组卦各系阴阳互涵、错杂一体而又因彼此阴阳互反而相互对待。所谓变易，则是阴与阳的相互转化。交易昭示的是阴阳已成格局的对待互显，变易昭示的是阴阳流转互通的过程：“‘易’有两义：一是变易，便是流行底；一是交易，便是对待底。”^③ 宇宙人生万象，皆可纳入卦中爻画所符示的阴阳的范畴之内，《易》所开示的，约而言之，就是这一阴阳底蕴。故而朱子说：“《易》，只消道‘阴阳’二字括尽。”^④ 阴阳范畴，涵括阴阳二气和由之所造化出的天人宇宙间阴阳两大类事物与现象。在朱子看来，对《周易》一书做出诠释而有《伊川易传》传世的程颐，仅仅揭示了《易》的变易之义，而没有揭示其交易之义，这不能不说是一个缺憾：“阴阳有相对而言者，如东阳西阴，南阳北阴是也；有错综而言者，如昼夜寒暑，一个横、一个直是也。伊川言

① 朱熹：《朱子全书》第壹册，上海古籍出版社、安徽教育出版社2002年版，第19—21页。

② 朱熹：《朱子全书》第拾陆册，上海古籍出版社、安徽教育出版社2002年版，第2160页。

③ 朱熹：《朱子全书》第拾陆册，上海古籍出版社、安徽教育出版社2002年版，第2157页。

④ 朱熹：《朱子全书》第拾陆册，上海古籍出版社、安徽教育出版社2002年版，第2160页。

‘易，变易也’，只说得相对底阴阳流转而已，不说错综底阴阳交互之理。言‘易’须兼此二意。”^①所谓“错综底阴阳交互”即因阴阳之互涵，而使得阳中更分阴阳、阴中亦更分阴阳。他说：“一物上又各有阴阳，如人之男女阴阳也。逐人身上又各有这血气，血阴而气阳也。如昼夜之间，昼阳而夜阴也。而昼阳自午后又属阴，夜阴自子后又属阳。便是阴阳各生阴阳之象。”^②又说：“统言阴阳，只是两端，而阴中自分阴阳，阳中亦有阴阳。……男虽属阳，而不可谓其无阴；女虽属阴，亦不可谓其无阳。人身气属阳，而气有阴阳；血属阴，而血有阴阳。”^③

交易令 64 卦除乾坤两卦之外，各阴阳互涵、错杂一体而两两相互对待，从而使此 64 卦呈现 32 对对待互显之格局。变易则令 64 卦流转互通，无有终穷。在朱子看来，借助于爻画之阴阳，《易》透过 64 卦所符示的阴阳交易与变易底蕴，涵摄蕴示了天人宇宙间阴阳之气及由其所造化出的事物、现象、格局，各自的层层无尽的阴阳互涵、错杂一体，与彼此的对待互显；涵摄蕴示了阴阳之气及由其所造化出的事物、现象、格局彼此之间环环相扣、无有终穷的流转互通。当然，正是由于阴阳的上述变易流转，既可将其视之为二，亦可将其视之一：“阴阳做一个看亦得，做两个看亦得。……做一个看只是一个消长”^④；“阴阳只是一气，阳之退便是阴之生，不是阳退了又别有个阴生”^⑤。由此，《易》开显出这样一幅整体大宇宙图景：阴阳为造化之源，化生出繁纒复杂、千姿万态的万物万象；万物万象因阴阳之气的造化，而归属于相互对待的阴阳两大类，而它们的属阴属阳，并非单纯简单的因其或为纯阴之物或为纯阳之物，而是阳中层层无尽地分阴阳、阴中也层层无尽地分阴阳，而令两大类阴阳互涵，以其一为主而已——以阳为主者属阳类，以阴为主者属阴类。于是，对待中同时彰显着互涵；阴阳之气引发大宇宙中的阴阳两大类势力，这两大类势力此消彼长，流转互通，以此使得彼此阴阳对待互涵的万物万象生化日新，流转互通。

① 朱熹：《朱子全书》第拾陆册，上海古籍出版社、安徽教育出版社 2002 年版，第 2157 页。

② 朱熹：《朱子全书》第拾陆册，上海古籍出版社、安徽教育出版社 2002 年版，第 2159 页。

③ 朱熹：《朱子全书》第拾陆册，上海古籍出版社、安徽教育出版社 2002 年版，第 3127 页。

④ 朱熹：《朱子全书》第拾陆册，上海古籍出版社、安徽教育出版社 2002 年版，第 2156 页。

⑤ 朱熹：《朱子全书》第拾陆册，上海古籍出版社、安徽教育出版社 2002 年版，第 2156 页。

尤有进者，朱子认为，阴阳并非最具究竟意义的因素，阴阳背后的所以然，大宇宙终极的所以然，乃是太极之理。他说：“盖盈天地之间，莫非太极、阴阳之妙，圣人于此仰观俯察，远求近取，固有以超然而默契于心矣”^①。而“太极者，象数未形而其理已具之称，形器已具而其理无朕之目”^②。太极为阴阳造化的所以然之理，又成为造化所成的大宇宙、万物万象的终极根基根据。太极之理即阴阳而在阴阳，即阴阳造化所成的万物万象而在万物万象，即阴阳两大类势力的消长过程而在此过程，即上述过程所促成的万物万象的生化日新、流转互通而在此生化日新、流转互通，从而最终落实为整体宇宙大千世界的终极根基根据。所谓“象数未形而其理已具之称”，即谓“自两仪之未分也，浑然太极，而两仪、四象、六十四卦之理已粲然于其中”^③，《易》象数符号系统的两种爻画之两仪、两画之四象、三画之八卦、四画之16符、五画之32符、六画之64卦尚未显现之前，其所以然之理本已浑然昭著地具备于太极之中了，以此蕴示在阴阳之气分化消长并造化宇宙万物万象之前，其所以然之理本已浑然昭著地具备于太极之中了。而所谓“形器已具而其理无朕之目”，则谓阴阳所造化的有形有象的万物万象业已出现之后，太极之理也已然内在于其中。于是，整体大宇宙“本只是一太极，而万物各有禀受，又自各全具一太极尔”^④；“盖合而言之，万物统体一太极也；分而言之，一物各具一太极也”^⑤。万物总体而言，只有一个太极之理，此一理成为整体大宇宙的终极根基根据；具体到万物中的每一个体，各自又完备地禀受了同一个此理，从而皆具备了共同的终极大宇宙根基根据，拥有了终极大宇宙根基根据之支撑。而且，“天地之间，有理有气。理也者，形而上之道也，生物之本也；气也者，形而下之器也，生物之具也。是以人物之生，必禀此理然后有性，必禀此气然后有形”^⑥。气塑造了事物的

① 朱熹：《朱子全书》第壹册，上海古籍出版社、安徽教育出版社2002年版，第217页。

② 朱熹：《朱子全书》第壹册，上海古籍出版社、安徽教育出版社2002年版，第218页。

③ 朱熹：《朱子全书》第壹册，上海古籍出版社、安徽教育出版社2002年版，第217页。

④ 朱熹：《朱子全书》第拾柒册，上海古籍出版社、安徽教育出版社2002年版，第3167—3168页。

⑤ 朱熹：《朱子全书》第拾叁册，上海古籍出版社、安徽教育出版社2002年版，第74页。

⑥ 朱熹：《朱子全书》第贰拾叁册，上海古籍出版社、安徽教育出版社2002年版，第2755页。

形体，太极之理则在气造化事物形体的同时被赋予了事物，直接内化为事物的本然之性。因之，事物的本然之性，就是整体大宇宙的终极根基根据，就是事物的终极大宇宙根基根据之支撑。而太极之理乃是一绝对至善的令物生生之理，它使大宇宙充满无限生机生意，使万物生化日新：“太极只是个极好至善底道理。人人有一太极，物物有一太极。……太极，是天地人物万善至好底表德。”^①“太极如一木生，上分而为枝干，又分而生花生叶，生生不穷。到得成果子，里面又有生生不穷之理；生将出去，又是无限个太极，更无停息。”^②由此，以太极之理与气的相即不离为造化的大本大原，基于这一太极之理，宇宙万物万象已然而又本然地联通为一体，构成了相互内在而非外在的密切关系，汇而为一——本而万殊的无限开放、永恒流转、日新不已的有机宏大生存生命的共同体与生命性洪流。这一联通一体、相互内在，也就成为事物彼此之间已然而又本然的关系格局与存在方式。它们正是基于这一关系格局，生动诠释彰显着大千世界的有机统一性与丰富多样性。朱子认为，这才是《易》借助其卦的符号系列所涵摄蕴示的完整整体大宇宙图景。

在朱子看来，人就置身于上述生存生命共同体之中，这一共同体即构成人的整个生活的世界和其人生价值终极实现之域。人与其中的一切内在地相连一体，进而可以生命与之感通一体，接通这一共同体。人置身其中的各种情势之下，这些情势相对于他而言，具有着有利不利的价值意义。能否准依太极之理对其做出适切之回应，即成为问题的关键所在。《易》之卦的符号系列，恰恰符示了各种复杂多样而又变化无穷的人置身其中的可能之情势，及基于太极之理所当采取的回应之道与所宜避免的回应失误。符号系列如此符示，《易》可谓包罗宏富无限，直可说“它是说尽天下后世无穷无尽底事理”^③。但这种说尽不是直接具体地就人就事就物就势的就实说尽，而是符号化的笼罩涵盖、涵摄蕴示下的就虚涵实说尽：“《易》自是不惹着事，只悬空说一种道理，不似他书，便各着事上说”^④；“《易》之所说，皆是假说，不必是有恁地事。假设如此则如此，假设如彼则如彼，假设有这般事来，人

① 朱熹：《朱子全书》第拾柒册，上海古籍出版社、安徽教育出版社2002年版，第3122页。

② 朱熹：《朱子全书》第拾陆册，上海古籍出版社、安徽教育出版社2002年版，第2567页。

③ 朱熹：《朱子全书》第拾陆册，上海古籍出版社、安徽教育出版社2002年版，第2227页。

④ 朱熹：《朱子全书》第拾陆册，上海古籍出版社、安徽教育出版社2002年版，第2232页。

处这般地位，便当恁地应”^①。这就与另一部经典《春秋》形成了鲜明对照：“《汉书》：‘《易》本隐以之显，《春秋》推见至隐。’《易》与《春秋》，天人之道也。《易》以形而上者，说出在那形而下者上；《春秋》以形而下者，说上那形而上者去。”^②《汉书·司马相如传》引述了《史记·司马相如列传》司马迁赞语中的两句著名论断，朱子深受其启发并做出自己独到的精湛阐发。他认为，如果说《春秋》就具体历史事实而就实说地寄寓褒贬之义，引延至形而上的天人大道，那么，《易》则是就虚涵实说地符号化开示形而下的一切事事物物及其道理，引领人生价值之应然。不难发现，冯友兰先生对《易》的理解与之颇为相通。在致1984年武汉《周易》学术讨论会的《代祝词》中，冯先生说：“周易哲学可以称为宇宙代数学。代数学是算学中的一个部门，但是其中没有数目字，它只是一些公式，这些公式用一些符号表示出来。对于数目字来说，这些公式只是一些空套子。正是因为它们是空套子，所以任何数目字都可以套进去。我说周易可称为宇宙代数学，就是这个意思。周易本身并不讲具体的天地万物，而只讲一些空套子，但是任何事物都可以套进去。”^③冯先生所言，一则有其独到价值，一则与朱子之见两相映照，而令后者彻然豁显。

正因如此，朱子申言读《易》绝非易事：“《易》不可易读。”^④“《易》最难看，其为书也，广大悉备，包含万理，无所不有。”^⑤是以，当弟子问及“读《易》未能浹洽，何也”时，他回答说：“此须是此心虚明宁静，自然道理流通，方包罗得许多义理。盖《易》不比《诗》《书》，它是说尽天下后世无穷无尽底事理，只一两字便是一个道理。又人须是经历天下许多事变，读《易》方知各有一理，精审端正。今既未尽经历，非是此心大段虚明宁静，如何见得！此不可不勉也。”^⑥读《易》一需沉潜宁静广博之心，二需丰富人生阅历与生命感悟，三需基于太极之理的天人宇宙大视阈与厚重

① 朱熹：《朱子全书》第拾陆册，上海古籍出版社、安徽教育出版社2002年版，第2242页。

② 朱熹：《朱子全书》第拾陆册，上海古籍出版社、安徽教育出版社2002年版，第2243页。原书标点有误，兹订正。

③ 唐明邦等编：《周易纵横录》，湖北人民出版社1986年版，第7页。

④ 朱熹：《朱子全书》第拾陆册，上海古籍出版社、安徽教育出版社2002年版，第2225页。

⑤ 朱熹：《朱子全书》第拾陆册，上海古籍出版社、安徽教育出版社2002年版，第2229页。

⑥ 朱熹：《朱子全书》第拾陆册，上海古籍出版社、安徽教育出版社2002年版，第2227—2228页。

德性。因此他告诫弟子：“如今不曾经历得许多事过，都自揆他道理不着，若便去看，也卒未得他受用。”^① 包括程颐等人在内，解读《易》时没有很好地意识到这层“不可易读”之意。不难看出，朱子的上述见解多发前人之所未发，精湛绝伦，其对《易》思想的深化无可置疑。

四

《易》中八卦与 64 卦的符号系列符示了上述的一切，正是先有了被符示的上述一切，才有了符示之的符号系列。因此，朱子主张，如欲更进一步理解《易》之“本义”，即需通体真切透悟到符号系列所自来的其所符示的一切。这也就意味着读《易》的最高境界，当是超越《易》之一书，超越其卦的符号系列以及文字系列，而充分地体会出“画前之易”。在这一点上，他又继承、深化、升华了邵雍“须信画前原有易”^②之说，将对《易》的解读提升到一个新境界，也就再一次空前深化了《易》的内涵。

朱子认为，当年伏羲正是在通体真切体会到大自然中交易、变易之深厚底蕴及其所以然，体会到基于此的整体大宇宙图景和人置身其中的人生应然之后，才画出了卦的符号系列，以涵摄蕴示这一切，从而推出了《易》。作《易》圣人以卦的符号系列所涵摄蕴示的这一切，即是所谓“画前之易”。读《易》之人如能进而自己体会出这一“画前之易”，才会达致当年作《易》圣人之境界，彻悟《易》之“本义”。此虽甚难，但宜孜孜以求：“看《易》，须是看他卦爻未画以前是怎模样，却就这上见得他许多卦爻象数是自然如此，不是杜撰。”^③ 于是，呼应邵雍“须信画前原有易”之说，朱子于一诗中称：“潜心虽出重爻后，着眼何妨未画前。识得两仪根太极，此时方好绝韦编。”^④

以往学界的基本共识，伏羲、文王、周公、孔子四位圣人思想前后一贯，根据孔子的《十翼》就可、也才会真切理解《周易》古经，由此形成

① 朱熹：《朱子全书》第拾陆册，上海古籍出版社、安徽教育出版社 2002 年版，第 2228 页。

② 程颢、程颐：《二程集》，中华书局 2004 年版，第 45 页。

③ 朱熹：《朱子全书》第拾陆册，上海古籍出版社、安徽教育出版社 2002 年版，第 2228 页。

④ 朱熹：《朱子全书》第贰拾册，上海古籍出版社、安徽教育出版社 2002 年版，第 556 页。

了久远的经传不加区分、以传解经的传统。朱子透过画后之《易》与画前之易的分疏，以大无畏的学术勇气和探寻学术本真之所是的研究期许，对上述传统乃至对圣人文王、周公、孔子提出挑战，推出自己富含真知灼见的观点，在当时可谓惊世骇俗，振聋发聩。

画后之《易》本于画前之易。依朱子之见，伏羲的画后之《易》涵摄蕴示了前述之一切，借助卜筮以显其用。文王、周公系属卦辞、爻辞的文字系列之后，虽未偏离卜筮之用，但已偏于说一番道理了，障蔽了这些道理之外的一切。及至孔子作《十翼》，虽仍环绕卜筮的吉凶祸福问题展开诠释，但铺陈道理的意味更加浓重，前述以交易、变易底蕴为核心的整体大宇宙图景的内涵，更难以全幅彰显出来。因此朱子指出：“今人读《易》当分为三等：伏羲自是伏羲之《易》，文王自是文王之《易》，孔子自是孔子之《易》。读伏羲之《易》，如未有许多《彖》、《象》、《文言》说话，方见得《易》之本意只是要作卜筮用。……及文王、周公分为六十四卦，添入‘《乾》元亨利贞’，‘《坤》元亨利牝马之贞’，早不是伏羲之意，已是文王、周公自说他一般道理了。然犹是就人占处说，如卜得《乾卦》，则大亨而利于正耳。及孔子系《易》，作《彖》、《象》、《文言》，则以‘元亨利贞’为乾之四德，又非文王之《易》矣。到得孔子，尽是说道理，然犹就卜筮上发出许多道理，欲人晓得所以凶，所以吉。卦爻好则吉，卦爻不好则凶。若卦爻大好而已德相当则吉；卦爻虽吉而已德不足以胜之，则虽吉亦凶；卦爻虽凶而已德足以胜之，则虽凶犹吉。反复都就占筮上发明海人底道理。”^① 自文王到孔子，所言之道理本身没问题，却渐次偏离了《易》的卜筮本意，障蔽了画前之易与伏羲画后之《易》的无限丰富之蕴涵。朱子反复申言这一点，并就四圣《易》说并无二致之见提出质疑：“学《易》者须将《易》各自看，伏羲《易》自作伏羲《易》看，是时未有一辞也。文王《易》自作文王《易》看，周公《易》自作周公《易》看，孔子《易》自作孔子《易》看。必欲牵合作一意看不得。今学者讳言《易》本为占筮作，须要说做为义理作。若果为义理作时，何不直述一件文字，如《中庸》、

^① 朱熹：《朱子全书》第拾陆册，上海古籍出版社、安徽教育出版社2002年版，第2290—2291页。

《大学》之书，言义理以晓人，须得画八卦则甚？”^①此论对于人们辨析经传之别，不再过分拘执于传以解经，进而理清易学的源流迁变，独立而深入地解读《易》，意义重大。

伏羲画后之《易》契合画前之易，圆融而不拘于、不偏滞于一些道理。拘于、滞于一些道理而读《易》论《易》，不但难以充分体认到伏羲画后之《易》与画前之易的丰赡深湛底蕴，而且也会使自己的心灵由阔转狭：“文王之心，已自不如伏羲宽阔，急要说出来；孔子之心，不如文王之心宽大，又急要说出道理来。所以本意浸失，都不顾元初圣人画卦之意，只认各人自说一副当道理。及至伊川，又自说他一样，微似孔子之《易》，而又甚焉。故其说《易》，自伏羲至伊川，自成四样。某所以不敢从，而原《易》之所以作，而为之说，为此也。”^②孔子之后，程颐作《易传》，更是专于大谈特谈人事义理，离《易》之本意愈走愈远，所以朱子敢冒对包括文王、周公、孔子诸圣以及先贤程颐的大不敬之讥，而毅然挺立学术之自我，重新探究《易》之本意，梳理以往易学延展长河，做出自己的识见衡判。至此，他的《周易》观已完整显现出来。

五

综上，朱子审视体认天人宇宙，阅读研判古今《易》著，推出了彰显鲜明学术自我的《周易》诠释视阈及在此视阈下的《周易》观。依他之见，《周易》由伏羲、文王、周公、孔子所作，本系卜筮之书；人借卜筮可直下接通太极之理，感通天地人物，预决吉凶；作为卜筮基本依据的伏羲无文字的64卦符号之《易》，最为圆融，它有交易、变易的丰富蕴涵；与此符号之《易》相应的，尚有画前之易，透悟之才会深切理解《易》之本义，达致读《易》的最高境界；而自文王、周公、孔子直至程颐等人，则逐渐偏离了《易》之本义，偏于说一些具体义理，因之以传解经并不得当，程颐等人之说偏差更大。朱子视《易》为卜筮之书，绝不同于一般术士所理解

① 朱熹：《朱子全书》第拾陆册，上海古籍出版社、安徽教育出版社2002年版，第2182页。

② 朱熹：《朱子全书》第拾陆册，上海古籍出版社、安徽教育出版社2002年版，第2191页。

的卜筮之书，而是有其前述画前之易与伏羲画后之《易》的深湛内蕴在；他也不是为了教人单纯用《易》于占筮，而是更着眼于引领人们体认《易》所涵摄蕴示的人置身其中的前述作为其整个生活的世界的生存生命共同体，学会针对不同情势通权达变，生命地了悟并践行基于太极之理的人生应然之道，化《易》之道为自身之道，进而完整透悟画前之易，挺立自己生命的主体性，自如追求并实现正大人生之理想。他说：“须是以身体之。且如六十四卦，须做六十四人身上看；三百八十四爻，又做三百八十四人身上小底事看。”^①《易》的学问最终要落实为一种生命的大学问，而不可仅仅停留于知识化的学术层面。而如果说朱子之前着眼于义理而理解、诠释、阐发《易》的学者更多地彰显出哲学家思想家的品格，那么视《易》为卜筮之书而衡判伏羲、文王、周公、孔子、程颐等人的他，更多地凸显出思想史家哲学史家的品格。他更多地试图从思想史哲学史的角度，探明《易》之本然及在后世所发生的理解演变，针砭、力矫人们诠释时的不着边际、捕风捉影、牵强附会。而包括程颐在内的朱子之前的理学家，正是往往借助对于《易》的高度哲学性义理诠释而建构起他们各自的理学体系的，朱子也是在整合会通了他们的理学思想后才构建起自己的理学体系的。即此而言，朱子可谓接续了他们的论《易》之果却实质否定了其论《易》视阈与方法。不但如此，前述朱子对于《易》之太极之理内在于其中的交易、变易底蕴以及画前之易的理解，显然皆不折不扣地融入了相关理学的视阈，在此视阈下，他又在思想史家、哲学史家的品格背后，含蕴着思想家、哲学家的品格。

朱子在中国文化史上地位显赫，乃至有“前有孔夫子，后又朱文公”之评。他的《周易》诠释视阈及由此所开显的《周易》观，对后世发生了重要影响。他申言《易》乃卜筮之书，辨析文字论说之偏弊，有助于人们打破经传不分之成见，了解以往的易学史，区分古经、《易传》和后起易学，历史主义地把握《易》之本然，避免牵强无根之谈；同时也使那些不能全面了解他所开示的《易》之底蕴的人错会其意，令部分学者不再深层诠释《易》之高度哲学性天人之学，令一些人专究《易》的卜筮之用，而

^① 朱熹：《朱子全书》第拾陆册，上海古籍出版社、安徽教育出版社2002年版，第2242页。

掏空了其深厚蕴涵；而对那些超越卜筮、仍倾心开掘《易》的思想义理以构建理学体系及其他体系的人，给以莫大冲击，他们或批评朱子，或失去开掘信心。至于朱子对符号之《易》与画前之易的阐述，则具有卓萃的哲学天人之学意涵，无疑同样属于对理学内涵的深化，对知言的学术知音而言启迪颇深，引导人们进而用心“阅读”、体悟无文字的宇宙大《易》，学会《易》眼观万象，卦眼看人生，从而更好地定位环绕三才格局下的一切，追求天人价值应然之境。当然，以今观之，视《易》为圣人之作，未必尽然；朱子的卜筮信念与信仰，亦当予以理性之审视；他所推出的《易》之“本义”，也只是他理解视阈下的“本义”，与原本的《易》之“本义”是两个不尽相同的问题，当然这属于一个颇值玩味的哲学诠释学问题。



易学视阈下的象山心学^①

《周易》经传共同构建起了易学这一专门之学。经由《易传》创造性地诠释转化《周易》古经而所构建起的此一专门之学，以整体大宇宙内人之在场为言说的出发点，以基于宏廓有机整体宇宙大视阈下人生本然、实然、应然为核心问题意识，着眼于人而及于天，本乎天而贯乎人，开显出以天地人三才之道为核心的天人相贯通的哲学文化价值系统，推出了“穷理尽性以至于命”的价值期许。此一专门之学，经历汉唐经学礼乐文化大语境下通天而平治天下的王者之学之解读，魏晋玄学氛围下明时通变之学之诠释，逮乎赵宋，又被置于以心性论为根基而贯通天人的大视阈下，予以新的诠释转化，从而作为主要深层哲学学理根基支撑，成就起理学这一学术形态。作为理学重要一脉的象山心学，正是在易学被作出上述新的诠释转化成为时代主潮之后问世的，象山也自觉不自觉地加入到这一主潮之中，作出了独到的历史性贡献，而使其心学有了经过新的诠释转化后的深层易学根基之支撑。有鉴乎此，本乎易学的视阈审视象山心学，即显得颇为必要。

—

《周易》涵纳天人，通贯古今，周遍包络，敞开了一个人置身于其中的

① 原载《周易研究》2010年第6期。

宏大的天人宇宙，天地人于焉并立为三才。太极、天地造化一切，万物春生夏长秋收冬藏，构成有机生存生命的共同体。阴阳的消息，促成了此一生长收藏的过程，引发了此一共同体的生化日新之往复循环的无穷流转。象山基于此，首先也敞开了其心目中的整体宇宙图景。

《易传》的《系辞上传》称：“《易》与天地准，故能弥纶天地之道。仰以观于天文，俯以察于地理。是故知幽明之故。原始反终，故知死生之说。精气为物，游魂为变，是故知鬼神之情状。与天地相似，故不违。知周乎万物而道济天下，故不过。旁行而不流，乐天知命，故不忧。安土敦乎仁，故能爱。范围天地之化而不过，曲成万物而不遗，通乎昼夜之道而知。故神无方而易无体。”又称：“夫《易》广矣大矣，以言乎远则不御，以言乎迩则静而正，以言乎天地之间则备矣。”《系辞下传》则称：“《易》之为书也，广大悉备，有天道焉，有人道焉，有地道焉。兼三才而两之，故六。六者非它也，三才之道也。”象山在此基础上，称：“天地既位，人居其中，乡明而立，则左右前后为四方。天以气运而为春夏秋冬，地以形处而为东西南北，四数于是乎见矣。然后有四方。中与四方，于是为五。故一生水而水居北，二生火而火居南，三生木而木居东，四生金而金居西，而五生土而土居中央。”^① 又称：“太极判而为阴阳，阴阳播而为五行。天一生水，地六成之；地二生火，天七成之；天三生木，地八成之；地四生金，天九成之；天五生土，地十成之。五奇天数，阳也；五偶地数，阴也。阴阳奇偶相与配合，而五行生成备矣。故太极判而为阴阳，阴阳即太极也。阴阳播而为五行，五行即阴阳也。塞宇宙之间，何往而非五行？”^② 又称：“《易》有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦。四象者，阴阳有老少，谓老阳、少阳、老阴、少阴也。”^③

战国秦汉时期，阴阳家言与五行家言合流，天地间阴阳二气之消息被认为具体落实为五行之气的更替。在此基础上，汉代经学提出以阴阳五行为基本架构的天人一体同构的天人合一学说。此说之下，天之阳气与地之阴气的

① 陆九渊：《陆九渊集》卷二十一《杂著·三五以变错综其数》，中华书局2008年版，第262页。

② 陆九渊：《陆九渊集》卷二十三《讲义·大学春秋讲义》，中华书局2008年版，第281—282页。

③ 陆九渊：《陆九渊集》卷二十一《杂著·易数》，中华书局2008年版，第260页。

消息展现为木气，春天出现，而有万物的春生；展现为火气，夏天出现，而有万物的夏长；展现为金气，秋天出现，而有万物的秋收；展现为水气，冬天出现，而有万物的冬藏。五行有其生数与成数，生数表征其处于生长阶段，成数表征其成熟。生数则水一火二木三金四土五，成数则水六火七木八金九土十。象山完全接纳了这一切。继之，在他看来，《周易》所言太极，同于《尚书·洪范》所言皇极。太，皇，大也；极，中也。屋极为栋，为房舍至中至高者。太极、皇极，指涉大中至正之道、之理，乃大宇宙的终极根基，天地万物的终极根据：“太极，皇极，乃是实字，所指之实，岂容有二？充塞宇宙，无非此理，岂容以字义拘之乎？中即至理，何尝不兼至义？……曰极，曰中，曰至，其实一也。”^①而“此理乃宇宙之所固有，则岂可言无？”^②“皇，大也；极，中也。……是极之大，充塞宇宙，天地以此而立，万物以此而育。……凡民之生，均有是极。”^③故而，作为其《易说》的发端之语，象山断言：“此理塞宇宙，谁能逃之，顺之则吉，逆之则凶。”^④

大中至正之道、之理伴随阴阳的消长，五行的生化，赋予了包括人在内的天地万物，从而令天地万物皆具备了共同的终极大宇宙根基根据。而民“其气稟有清浊，智识有开塞”^⑤，人之外的万物更是如此。于是，此道、此理下贯天地万物，成就起以之为一元之终极根基根据的一本而万殊的有机内在相连一体的宇宙大千世界。这一世界，以此道、此理为终极支撑，万物于此，与之内在有机一体无隔，与其中自身而外的其他事物相互内在、连通无间。归依于此一世界，以此道、此理为终极支撑，内在相连一体，成为万物彼此之间本然的关系格局，也成为其本然的存在方式。由此，此道、此理下贯万物，内在于万物之中，万物即成了内涵此道、此理，与之本然存在的合

① 陆九渊：《陆九渊集》卷二《书·与朱元晦二》，中华书局2008年版，第28—29页。

② 陆九渊：《陆九渊集》卷二《书·与朱元晦二》，中华书局2008年版，第28页。

③ 陆九渊：《陆九渊集》卷二十三《讲义·荆门军上元设厅皇极讲义》，中华书局2008年版，第283—284页。

④ 陆九渊：《陆九渊集》卷二十一《杂著·易说》，中华书局2008年版，第257页。

⑤ 陆九渊：《陆九渊集》卷二十三《讲义·荆门军上元设厅皇极讲义》，中华书局2008年版，第284页。

一无隔的存在。此道、此理具有终极的超越性下贯力、涵摄力、笼罩力，但其超越性不是超绝性，不是高高超越于万物之上，而是直下与万物存在的合一无隔，借此合一无隔而透显其超越性。于是，万物之外无此道、此理，此道、此理即在万物之中。尊崇此道、此理，即宜尊崇内涵此道、此理而与之本然存在的合一无隔的万物。万物遂成为不可小觑的存在，成为当以此道、此理观照、理解的存在。

《系辞上传》称：“一阴一阳之谓道。”又称：“形而上者谓之道，形而下者谓之器。”程颐认为，阴阳属于气，为形而下者；道则属于阴阳背后的所以然，为形而上者。形上形下界限分明，不容混淆：“离了阴阳更无道，所以阴阳者是道也。阴阳，气也。气是形而下者，道是形而上者。形而上者则是密也。”^①朱熹完全赞同这一见解。就此象山给予了严厉批评。他说：“《易》之《大传》曰‘形而上者谓之道’，又曰‘一阴一阳之谓道’，一阴一阳，已是形而上者，况太极乎？”^②又说：“至如直以阴阳为形器而不得为道，此尤不敢闻命。《易》之为道，一阴一阳而已，先后、始终、动静、晦明、上下、进退、往来、阖辟、盈虚、消长、尊卑、贵贱、表里、隐显、向背、顺逆、存亡、得丧、出入、行藏，何适而非一阴一阳哉？奇偶相寻，变化无穷，故曰：‘其为道也屡迁，变动不居，周流六虚，上下无常，刚柔相易，不可为典要，惟变所适。’……今顾以阴阳为非道而直谓之形器，其孰为昧于道器之分哉？”^③阴阳属于气，造就了天地万物，又使万物在此宇宙推展的过程中，具有了先与后、始与终、动与静、晦与明、上与下、进与退、往与来、阖与辟、盈与虚、消与长、尊与卑、贵与贱、表与里、隐与显、向与背、顺与逆、存与亡、得与丧、出与入、行与藏诸般对待互显而可涵括于阴与阳范畴之下的存在、展现、实现状态与样式。气的阴阳，与万物在此宇宙推展过程中存在、展现、实现状态与样式的阴阳，皆是内涵前所言此道、此理而与之合一无隔的阴阳，不可轻易以形而下者视之，此道、此理即在其中而不在别处，以此而成为此道、此理的存在方式，而当以形而上者

① 程颢、程颐：《二程集·河南程氏遗书卷第十五》，中华书局2004年版，第162页。

② 陆九渊：《陆九渊集》卷二《书·与朱元晦》，中华书局2008年版，第23页。

③ 陆九渊：《陆九渊集》卷二《书·与朱元晦二》，中华书局2008年版，第29页。

观之。存在的观照大宇宙，存在的观照宇宙大千世界，此道、此理遍在一切，以在阴阳之气、在万物、在万物诸般阴阳两大类的存在、展现、实现状态与样式，为其存在方式，则脱离此一存在方式，此道、此理简直可谓难以存在。准依这一存在方式而理解把握此道、此理，理解把握万物，理解把握整体大宇宙，形而上者即在活生生的感性存在之中，感性存在因其成为形而上者的存在方式与彰显者，必得以形而上者的视阈才能予以实质性真切了悟。

二

万物之中有人。人存在的与此大宇宙一体无间。人，作为万物之一，以与其他事物内在地相连一体为其与万物本然的关系格局与自身本然的存在方式。所以“宇宙不曾限隔人，人自限隔宇宙”^①。人以其鲜活的感性生命，本然地置身于大宇宙之内，本然开放地归依于它，与之构成生命共同体。

万物之中，人是最具灵性的存在，所谓万物之灵。这一灵性源乎大宇宙的造化，体现为人的自觉性。自觉性又根乎人之心。大宇宙的造化，毓就了人之卓然超乎万物的心。而由大宇宙所毓就的人的本然之心，乃是一种与大宇宙一体无隔之心，可谓一大宇宙之心。所谓“四方上下曰宇，往古来今曰宙。宇宙便是吾心，吾心即是宇宙”。^② 每个人的本然之“吾心”，既与横向共时性的大宇宙中的一切一体无间，也与纵向的历时性的大宇宙中的一切一体无隔。这是人之本心存在的与大宇宙之一体无隔。当然，这绝不意味着以往学界所言的“把宇宙和心等同起来，……否认物质世界的独立存在”，是一“主观唯心主义的命题”^③。圣人之心如此，所有普通之人之心亦无一例外地如此：“心只是一个心，某之心，吾友之心，上而千百载圣贤之心，下而千百载复有一圣贤，其心亦只如此。心之体甚大，若能尽我之心，便与

① 陆九渊：《陆九渊集》卷三十四《语录上》，中华书局2008年版，第401页。

② 陆九渊：《陆九渊集》卷二十二《杂著·杂说》，中华书局2008年版，第273页。

③ 北京大学哲学系中国哲学史教研室编：《中国哲学史》（下册）第五章《陆九渊的主观唯心主义思想》，中华书局1980年版，第92页。

天同。”^①人之本心存在的与纵横双向宇宙中的一切一体无隔，换言之，本心存在的涵纳纵横双向的宇宙中的一切，以此作为它的存在之本然与存在方式之本然。于是，宇宙与人的本心本然的二而一，即此本然的二而一，无疑简直可以断言，人的本心在，此一宇宙在；人的本心无，此一宇宙无。宇宙是一无穷的宏大生命性有机整体，人以其鲜活感性生命与万物内在于此一整体之中。象山《年谱》生动记载：“十余岁，因读古书至于宇宙二字，解者曰：‘四方上下曰宇，往古来今曰宙。’忽大省曰：‘元来无穷。人与天地万物，皆在无穷之中者也。’”^②存在的与此整体一体无隔并且涵纳此一整体的人之本心，亦获得了这一无穷性品格。

前所言此道、此理下贯于天地万物，自然也下贯于人，令人获得了与其他事物一样的终极大宇宙根基根据之支撑。此道、此理，即存在于人之本心之中：“人心至灵，此理至明。人皆有是心，心皆具是理。”^③此心，此理，“此天之所以予我者，非由外铄我也”^④。“盖心，一心也，理，一理也，至当归一，精一无二，此心此理，实不容有二。”^⑤“天之所以与我者，即此心也。人皆有是心，心皆具是理。心即理也。”^⑥“千万世之前，有圣人出焉，同此心同此理也。千万世之后，有圣人出焉，同此心同此理也。东南西北海有圣人出焉，同此心同此理也。”^⑦大宇宙毓就而赋予了人以此一本心，同时也将此道、此理下贯于这一本心，使本心成为以此道、此理为其唯一全部内容的心。于是，人之本心既存在的与纵横双向的宇宙中的一切一体无隔，又由其内容内在有力支撑着这一一体无隔，大宇宙的终极根基根据在于此，此一根基根据彰显之途在于此，人与大宇宙中的一切之一体无隔赖于此。圣人拥有这样一个心，万民同样无一例外地拥有这样一个心。

以人之恒常在场，从人的存在的角度切入，而存在的敞开、观照上述宇宙大千世界，则不难发现，内在有机一体无隔的宇宙大千世界会于人的本

① 陆九渊：《陆九渊集》卷三十五《语录下》，中华书局2008年版，第444页。

② 陆九渊：《陆九渊集》卷三十六《年谱》，中华书局2008年版，第482—483页。

③ 陆九渊：《陆九渊集》卷二十二《杂著·杂说》，中华书局2008年版，第273页。

④ 陆九渊：《陆九渊集》卷一《书·与邵叔谊》，中华书局2008年版，第1页。

⑤ 陆九渊：《陆九渊集》卷一《书·与曾宅之》，中华书局2008年版，第4—5页。

⑥ 陆九渊：《陆九渊集》卷十一《书·与李宰二》，中华书局2008年版，第149页。

⑦ 陆九渊：《陆九渊集》卷二十二《杂著·杂说》，中华书局2008年版，第273页。

心，人的本心存在的敞开着大宇宙的终极根基根据，存在的敞开着作为这一终极根基根据的此道、此理，存在的敞开着人与大宇宙的内在有机连结，存在的敞开着借此连结下的宇宙大千世界的一体无隔图景。因乎人的本心在此存在的敞开中所扮演的至关重要的角色，所以即此敞开意义而言之，此心在而有此敞开，此心无即无此敞开；有此心即有属人意义下的人所存在的敞开的此一宇宙大千世界，无此心即无此意义下的大千世界；有此心则上述大千世界成为人的整个生活的世界，无此心则此大千世界于人有而亦无。

这才是象山思考、言说这个世界的基本出发点。他无意于探究无人的存在的世界；无人的存在的世界，是否客观存在，是如何发生与演变，根本不在他的问题域之内，于他而言毫无价值意义。因此，他从不撇开人而谈论问题，撇开人而探究、言说世界的所然、所以然与应然。实际上，他也并未否定人之外的大千世界的所谓客观实在性。他实在并未从创生、发生意义上谈论人的本心与宇宙的关系，并未认为人心创造了宇宙，创造了宇宙之理。正如陈来教授所言，“陆九渊并不认为天地之理是人心所生”，“理的客观性、必然性、普遍性、可知性是陆九渊所不否认的”。^①

三

基于人的本心，借由人的存在而所敞开的这个宇宙大千世界，成为人生生命的内在于其中的属于自己的整个生活的世界。在此世界中，人的本心的地位豁然凸显，以至只需说出一个字的指示代词“此”，人们马上即可心领神会地知悉这一代词指的就是此心：“此天之所以予我者，非由外铄我也。思则得之，得此者也；先立乎其大者，立此者也；积善者，积此者也；集义者，集此者也；知德者，知此者也；进德者，进此者也。”^②“《论语》中多有无头柄的说话。如‘知及之，仁不能守之’之类，不知所及、所守者何事；如‘学而时习之’，不知时习者何事。非学有本领，未易读也。苟学有本领，则知之所及者，及此也；仁之所守者，守此也；时习之，习此也。说

① 陈来：《宋明理学》，华东师范大学出版社2004年版，第152页。

② 陆九渊：《陆九渊集》卷一《书·与邵叔谊》，中华书局2008年版，第1页。

者说此，乐者乐此。如高屋之上建瓴水矣。学苟知本，《六经》皆我注脚。”^①

基于此心，《易》所言天地人三才的格局于此生活的世界中得以确立。他说：“天地人之才等耳，人岂可轻？人字又岂可轻？有中说无，无中说有之类，非儒说。”^②大千世界中，天地人并立为三才，为其中的三个最为显赫的因素。因本心之故，人与天地一样，皆完备地拥有同一个令自身得以安立的终极大宇宙根基根据，即前所言此道、此理，是以，人在面对天地时，不宜看轻自己，不宜视人为天地面前的等而下者。况且，只有借助于人，借助于基于此心的人的存在，包括天地在内的宇宙大千世界中的一切才会由人存在的敞开，存在的安立，真正走入天地人物一体无隔的世界与人的整个生活的世界二而现实地归一的世界。即此而言，每一个活生生的感性生命存在之人不可看轻自己，人之所以为人的人字所涵蕴的作为类的人的意义不可看轻。不可看轻所昭示的，就是面对有机整体宇宙大千世界，人的应有自尊自重。这是他之拓展其生活的世界的前提保障。故而象山称：“人当先理会所以为人，深思痛省，枉自汨没虚过日月。朋友讲学，未说到这里。若不知人之所以为人，而与之讲学，遗其大而言其细，便是放饭流歠而问无齿诀。”^③又称：“上是天，下是地，人居其间。须是做得人，方不枉。”^④由此，他猛烈抨击了程朱理学“存天理去人欲”之论，认为此论裂天人为二，以理归诸天，以欲归诸人、人心，彰天之大、之正，显人、人心之小、之不正，断难令人接受：“天理人欲之言，亦自不是至论。若天是理，人是欲，则是天人不同矣。……是分明裂天人而为二也。”^⑤他作此辩难，显然旨在从天人通贯不二的视阈出发，充分肯认人的价值。

《易》源乎卜筮活动，透过筮占的具体操作，感通天地人物，预决未来，以趋吉避凶。《说卦传》所谓：“昔者圣人之作《易》也，幽赞于神明而生蓍，参天两地而倚数，观变于阴阳而立卦，发挥于刚柔而生爻，和顺于

① 陆九渊：《陆九渊集》卷三十四《语录上》，中华书局2008年版，第395页。

② 陆九渊：《陆九渊集》卷三十五《语录下》，中华书局2008年版，第463页。

③ 陆九渊：《陆九渊集》卷三十五《语录下》，中华书局2008年版，第451页。

④ 陆九渊：《陆九渊集》卷三十五《语录下》，中华书局2008年版，第450页。

⑤ 陆九渊：《陆九渊集》卷三十四《语录上》，中华书局2008年版，第395—396页。

道德而理于义，穷理尽性以至于命。”《系辞上传》所谓：“夫《易》，开物成务，冒天下之道，如斯而已者也。是故圣人以通天下之志，以定天下之业，以断天下之疑。是故蓍之德圆而神，卦之德方以知，六爻之义易以贡。圣人以此洗心，退藏于密，吉凶与民同患。神以知来，知以藏往，其孰能与于此哉？古之聪明睿知神武而不杀者夫！是以明于天之道而察于民之故，是兴神物以前民用。圣人以此斋戒，以神明其德夫！”筮占活动中，相沿已久的筮占信念是，人有疑惑，借助灵异蓍草进行具体筮占操作，即可顺利实现与天地人物的感通，获得相关信息，预决未来，解除疑惑，确立人生的前瞻性视野，有效趋吉避凶。无论何时何地有何种疑惑，借助蓍草行占，皆可圆满达成预期之目的。由此蓍草遂显出其神奇圆妙之品格。而卦系针对特定事项，经由一定筮占操作所获得，它所解答的只是该特定事项，而无法解答其他事项，故而显出是一即一、是二即二的明确智慧品格。深明筮占之道，受其深度启发，象山由筮占中蓍草所透出的品格与功用，触动了他对人之本心品格与功用的体悟。他说：“‘神以知来，智以藏往。’神，蓍也，智，卦也，此是人一身之蓍。”^①“此”，或许是象山在讲学时着重加重语气表达的一个字眼，听讲弟子一闻便知指的是此心；或许是在讲学中提到此一字眼时朝心的方向打了一个手势，弟子既闻又见而知其所指即是此心。在他看来，如果说蓍草可以解答筮占活动中的一切疑惑，那么人之此心也是人在存在的回应其所置身的上述生活的世界之中一切事务时取之不尽用之不竭的无上圆妙之法宝。

依象山之见，被先圣先王命名为太极或皇极的大中至正之道、之理，伴随着天造化万物的过程下贯而赋予了每一事物，从而使造化过程合乎并透出正的宇宙价值，使万物获得本然之正。人以其本心也获得了这一本然之正。“人为学甚难，天覆地载，春生夏长，秋敛冬肃俱此理。人居其间要灵，识此理如何解得。”^②置身于其中，真切地生命地体认了悟大宇宙造化的此道、此理，人才会生命地呼应之而令自身本心之理豁显，使本心与大宇宙，使人与大宇宙，使在宇宙在万物与在己的大中至正之道、之理贯通为一，豁然

① 陆九渊：《陆九渊集》卷三十五《语录下》，中华书局2008年版，第465页。

② 陆九渊：《陆九渊集》卷三十五《语录下》，中华书局2008年版，第450页。

大显。

有此本然之正，人在天地宇宙面前毫无逊色，以其与天地本然齐等的三才格局，不仅生命存在地敞开宇宙大千世界，而且在此敞开的同时，令此有机一体无隔的宇宙大千世界进入人的生活的世界，成为以人的本心为连接点的属于人的彰显意义的世界、生成意义的世界，抑或换言之成为属于人的意义彰显的世界、意义生成的世界。有此彰显、生成，前一世界即此而成为属于人的意义的世界。在此意义的世界中，本心作为太极、皇极的大中至正之道、之理之所寓，由人之接通天地、接通宇宙、接通正的宇宙价值之充足根基根据，转而为化正的宇宙价值为正的人文价值、拓展此一意义的世界的充足根基根据与资源。圣人如此，圣人之外的其他人亦莫不如此。所谓“蔽解惑去，此心此理，我固有之，所谓万物皆备于我，昔之圣人先得我心之所同然者耳”。^① 于是，作为类的存在的人，无逊于天地；作为鲜活生命存在个体的普通人，其在此所言根基根据与资源的充足性上，亦无逊于圣人。人人皆成了价值自足的生命存在。因此，宋孝宗淳熙二年（1175年），在赴由朱陆共同的好友吕祖谦所促成的鹅湖之会途中，象山断言五兄陆九龄所吟诗中“孩提知爱长知钦，古圣相传只此心”，“第二句微有未安”，和之为“墟墓兴衰宗庙钦，斯人千古不磨心”。^② 将“古圣”换成了“斯人”，强调本心人人皆同，不是圣人独有。这就由传统的对于圣人之外在崇拜敬畏（有时这种崇拜敬畏多少带有盲目性），转为生命自我的看重与善待；由对圣人的无限景仰和对自身差距的过于放大，转为基于生命内在底蕴的开掘，拉近圣我距离，彰显生命内在的圣我无别的共同充足根基根据与资源的本心，确立充分的人生自信力与自信心；由对外在圣我差距的关注，转为生命自我的专注，看重并专注于自身生命的无限内在价值及其实现。故而，才会在象山与其弟子朱济道之间发生如下撼动人的心灵的对话：“朱济道力称赞文王。谓曰：‘文王不可轻赞，须是识得文王，方可称赞。’济道云：‘文王圣人，诚非某所能识。’曰：‘识得朱济道，便是文王。’”^③

① 陆九渊：《陆九渊集》卷一《书·与侄孙浚》，中华书局2008年版，第13页。

② 陆九渊：《陆九渊集》卷三十四《语录上》，中华书局2008年版，第427页。

③ 陆九渊：《陆九渊集》卷三十四《语录上》，中华书局2008年版，第406页。

类乎佛教禅宗所言“即心是佛”、“即心即佛”，象山无疑宣示“即心是圣”、“即心即圣”。在他看来，“学苟知本，《六经》皆我注脚”。^① 经典中，圣贤千言万语诠释彰显的，就是我的本心，就是圣我毫无二致的人人皆同共具的本心这一生命本我。本心是本，圣贤经典不过是诠释彰显此一本心的工具；前者才是第一位的，后者则是服务于前者的第二位的。《六经》皆如此，其中的《易》自然不例外。这也由以往的因对圣贤的崇仰敬畏而所引发对于圣贤经典的敬畏拘执，转为对于生命本我的看重与开掘。与禅宗超越而抛弃佛典，同样有惊人的类似之处。正是在此生命本我的高度自觉下，当有人问及他何不著书立说时，象山回答：“《六经》注我，我注《六经》？”^②

四

《易传》的《说卦传》开示，圣人当初创作《易》时，寄寓了这样的价值期许，即“穷理尽性以至于命”。此也成了其后易学这一专门之学的基本价值期许。此一期许，在象山这里，有了基于生命本我的本心的具体落实。

象山《语录》载：“有学者终日听话，忽请问曰：‘如何是穷理尽性以至于命？’答曰：‘吾友是泛然问，老夫却不是泛然答。老夫凡今所与吾友说，皆是理也。穷理是穷这个理，尽性是尽这个性，至命是至这个命。’”^③ 理，即内在于人的本心中的这个理；性，即此一本心与本心中的理贯通于人的生命所成的人之所以为人的本然品质；命则晓示此理、此心、此性之所自来的大宇宙的太极、皇极的大中至正之道、之理。“穷理尽性以至于命”，即是要穷究彰显本心中的理，生命地实现基于本心与本心之理的人之所以为人，最终接通此理所自来的大宇宙的此所言道理，成就起属于自己的意义的世界。所谓“泛然问”，即知解的与生命有隔的不甚关乎生命痛痒的浮泛之问；所谓“不是泛然答”，即是真切地丝毫不拐弯抹角、不无关紧要地直

① 陆九渊：《陆九渊集》卷三十四《语录上》，中华书局2008年版，第395页。

② 陆九渊：《陆九渊集》卷三十四《语录上》，中华书局2008年版，第399页。

③ 陆九渊：《陆九渊集》卷三十四《语录上》，中华书局2008年版，第428页。

接从生命出发，就生命本身解答问题、落实问题。

就生命本身解答、落实问题，“穷理尽性以至于命”的价值期许，遂落实为人人之开显对于生命本我的本心的高度明觉，积极构建基于此心的属于自己的意义的世界。

依象山之见，人生在世，要有个我生命的自觉，要有个我生命自觉下的丝毫不逊于圣贤的自身生命主体性的挺立，实现终极宇宙视阈下的大写人字的厚重价值。要深信，圣贤能够做得到的，我也完全能够做到。“人皆可以为尧舜。此性此道，与尧舜元不异。”^①“人皆可以为尧舜，谓无灵骨，是谓厚诬。”^②因此，他特别重视对于个我生命的这种自足性的点醒：“居象山多告学者云：‘女耳自聪，目自明，事父自能孝，事兄自能弟，本无欠缺，不必他求，在乎自立而已。’”^③“先生居象山，多告学者云：‘汝耳自聪，目自明，事父自能孝，事兄自能弟，本无少缺，不必他求，在乎自立而已。’学者于此亦多兴起。”^④

“自立”，即挺立自己生命的主体性，不再一味依傍外在的权威，不再过分拘执于圣贤的经典文本。依傍、拘执的结果，往往是生命本身遭受拘迫，乃至令生命的本我迷失。朱门中人，就是这种依傍、拘执而致拘迫、迷失的活生生的典型：“一学者自晦翁处来，其拜跪语言颇怪。每日出斋，此学者必有陈论，应之亦无他语。至四日，此学者所言已罄，力请诲语。……后数日，其举动言语颇复常。”^⑤

此可谓陆眼看朱门。所谓“颇怪”，指出了因受圣贤及其经典以及师友言说之拘迫，生命本真所发生的扭曲；所谓“颇复常”，则指明了生命本我觉醒后，生命的畅达与顺适舒展。因乎个我生命的自足性，人生关注的第一序的问题，就当是生命的本我，就当是作为生命本我的自家之本心，即此本心出发，依自不依他地推展自己的人生。有此第一序的问题意识之自觉，才

① 陆九渊：《陆九渊集》卷三十五《语录下》，中华书局2008年版，第455页。

② 陆九渊：《陆九渊集》卷三十五《语录下》，中华书局2008年版，第460页。

③ 陆九渊：《陆九渊集》卷三十四《语录上》，中华书局2008年版，第399页。

④ 陆九渊：《陆九渊集》卷三十四《语录上》，中华书局2008年版，第408页。

⑤ 陆九渊：《陆九渊集》卷三十四《语录上》，中华书局2008年版，第406页。

是君子之应然：“君子役物，小人役于物。夫权皆在我，若在物，即为物役矣。”^① 价值选择与量度的标准，根本不在别处，就在我的本心之中，无需有求于外，无需为外在的一切所决定决断，受制于外在因素，矮化自己的生命。所以他反复强调：“自得，自成，自道，不倚师友载籍”^②；“自立自重，不可随人脚跟，学人言语”^③；“志于声色利达者，固是小；剿摸人言语的，与他一般是小”^④。由此，他力主生命由外驰转内敛，凝聚全副生命之精神，挺立自我生命的主体性，自己主宰自己的生命、命运、人生，独立承当起自己的生命，撑开自己生命中的天地宇宙，将此撑开作为自己本分内的事情。所谓“宇宙内事，是己分内事；己分内事，是宇宙内事。”^⑤ 他说：“人精神在外，至死也劳攘，须收拾作主宰。收得精神在内时，当恻隐即恻隐，当羞恶即羞恶。谁欺得你？谁瞒得你？见得端的后，常涵养，是甚次第。”^⑥ 又说：“请尊兄（按，弟子朱济道）即今自立，正坐拱手，收拾精神，自作主宰。万物皆备于我，有何欠阙？当恻隐时自然恻隐，当羞恶时自然羞恶，当宽裕温柔时自然宽裕温柔，当发强刚毅时自然发强刚毅。”^⑦

欲挺立自我生命的主体性，发明本心，挺立本心，令其顺畅显用，即成为最为关键的一环。

《孟子·告子上》载，孟子当年在与其弟子公都子讨论大人、小人两种不同人格何以养成时曾断言，前者挺立起了具有价值明觉的本心，而令人的感性生命听命于此；后者则迷失本心，致令感性生命为外物所诱蔽牵引，从而丧失生命的本我。孟子由此称：“此天之所与我者，先立乎其大者，则其小者弗能夺也。此为大人而已矣。”象山服膺孟子此见，“先立乎其大者”而不是费精劳神刻苦研读圣贤经典，成了其授徒讲学的标志性法门，以致颇受他人讥讽。而闻此挖苦性讥讽时，他也坦然承认：“近有议吾者云：除了

① 陆九渊：《陆九渊集》卷三十五《语录下》，中华书局2008年版，第464页。

② 陆九渊：《陆九渊集》卷三十五《语录下》，中华书局2008年版，第452页。

③ 陆九渊：《陆九渊集》卷三十五《语录下》，中华书局2008年版，第461页。

④ 陆九渊：《陆九渊集》卷三十五《语录下》，中华书局2008年版，第452页。

⑤ 陆九渊：《陆九渊集》卷二十二《杂著·杂说》，中华书局2008年版，第273页。

⑥ 陆九渊：《陆九渊集》卷三十五《语录下》，中华书局2008年版，第454页。

⑦ 陆九渊：《陆九渊集》卷三十五《语录下》，中华书局2008年版，第455—456页。

‘先立乎其大者’一句，全无伎俩。吾闻之曰：诚然。”^①

与象山同时代，共为理学巨擘的朱熹，“禀颖敏之资，用辛苦之力”^②，倾其毕生之心力，诚惶诚恐，追步圣贤，诠释圣贤经典，格物穷理，存理去欲，这在象山看来，乃是本末倒置的支离事业，劳而无功。非但劳而无功，最终也是以追步圣贤之期许始，以悖逆圣贤的异端终，徒担虚誉，危害甚烈。象山《语录》载：“先生云：‘今世儒者类指佛老为异端。孔子曰：攻乎异端。孔子时，佛教未入中国，虽有老子，其说未著，却指那个为异端？盖异字与同字为对。虽同师尧舜，而所学异绪，与尧舜不同，此所以为异端也。’先生因傲学者攻异端曰：‘天下之理，将从其简且易者而学之乎？将欲其繁且难者而学之乎？若繁且难者果足以为道，劳苦而为之可也，其实本不足以为道，学者何苦于繁难之说。简且易者，又易知易从，又信足以为道，学者何惮而不为简易之从乎？’”^③

不难看出，字里行间，朱子为异端的结论直透出来——当然朱子究非异端，视朱子为异端颇欠公允。故而在与弟子交谈中，象山才会有如下之感叹：“朱元晦泰山乔岳，可惜学不见道，枉费精神，遂自担阁，奈何？”^④而在赴鹅湖之会时，呼应陆九龄的“留情传注翻蓁塞，着意精微转陆沉。珍重友朋相切磋，须知至乐在于今”，他则吟咏道：“易简工夫终究大，支离事业竟浮沉。欲知自下升高处，真伪先须辨只今”。^⑤朱学业已走入绝路，与入圣之道南辕北辙。其伪须辨，其异端面目宜揭。他认为，大道至简至易，前所言此道、此理，简易明白，成就了天地万物，成就了有机一体无隔的宇宙大千世界，彰显出简易才是宇宙之理的本然品格。此道、此理，不在别处，就在每一位人的本心之中，又将宇宙之理的简易品格贯通到人的生命深处，开启了人生命存在的敞开并拓展的属于自己的意义的世界的简易之机，令宇宙之理转换成人事之理，使宇宙之理的简易品格有了转换成人事之

① 陆九渊：《陆九渊集》卷三十四《语录上》，中华书局2008年版，第400页。

② 黄宗羲、全祖望：《宋元学案》卷四十八《晦翁学案上》黄百家按语，中华书局1989年版，第1505页。

③ 陆九渊：《陆九渊集》卷三十四《语录上》，中华书局2008年版，第423页。

④ 陆九渊：《陆九渊集》卷三十四《语录上》，中华书局2008年版，第414页。

⑤ 陆九渊：《陆九渊集》卷三十四《语录上》，中华书局2008年版，第427—428页。

理简易品格的必然归趋。《周易》所开示的，就是通贯天人的此道、此理的简易品格，以及了悟此品格后的人之应然工夫路数之选择。《系辞上传》即明言：“乾知大始，坤作成物。乾以易知，坤以简能。易则易知，简则易从。易知则有亲，易从则有功。有亲则可久，有功则可大。可久则贤人之德，可大则贤人之业。易简而天下之理得矣。天下之理得，而成位乎其中矣。”故而象山称：“圣人赞《易》，却只是个‘简易’字道了”；“又却不是道难知也”；“道在迩而求诸远，事在易而求诸难”。^①他点醒学者：“此道之明，如太阳当空，群阴毕伏。”^②不要舍近求远，好虚妄之高而骛缥缈之远，骑驴觅驴，须知“道理只是眼前道理，虽见到圣人田地，亦只是眼前道理”。^③道理就在近之不能再近的本心之中，而又落实于触处可及、且同样近之不能再近的人生日用内。本心就是道理的寄寓处，人生日用就是道理的落实处。脱离本心，离开人生日用，道理即成虚谈，人生亦成虚幻。本心寄寓了道理本然之实，人生日用承当了道理落实之实。有此两个实，存在的呼应、契接前所言简易品格下的宇宙之理而构建属于自己的意义的世界的价值期许愿景，才会稳步向前实现。正是在此意义上，他称：“古人皆是明实理，做实事。”^④又称：“千虚不博一实，吾平生学问无他，只是一实。”^⑤因此不可小觑平淡得不能再平淡的日用常行之事，它才是道理的实在落实处；不可小视就在我的生命之中的本心，它才是于我的生命存在而言的涵纳了宇宙之实而又昭示了人生之实的道理的寓所。踏实基于此一本心，即日用常行之实事而尽此本心之实理，方为既简易直接而复最可靠有效的穷理尽性以至于命之途。即事即工夫，即事即本体，即事而令生命之自我得以历练，即事而使本体之本心得以显用，个我生命的宇宙于焉撑开，意义的世界于焉建立，宇宙于焉彰其伟大，个我于焉同彰伟大，两种伟大交彰互显，二而归一，个我成宇宙式之大我，宇宙成大我所属而真切拥有的宇宙。对于成此大

① 陆九渊：《陆九渊集》卷三十四《语录上》，中华书局2008年版，第429页。

② 陆九渊：《陆九渊集》卷三十四《语录上》，中华书局2008年版，第400页。

③ 陆九渊：《陆九渊集》卷三十四《语录上》，中华书局2008年版，第395页。

④ 陆九渊：《陆九渊集》卷三十四《语录上》，中华书局2008年版，第396页。

⑤ 陆九渊：《陆九渊集》卷三十四《语录上》，中华书局2008年版，第399页。

我的人格气象，象山称：“仰首攀南斗，翻身倚北辰，举头天外望，无我这般人。”^①这是典型的夫子自道。他隐然以大圣自许，自认无逊于先圣先贤，与孜孜矻矻追步圣贤、不敢以贤者自居的朱子，形成了极其鲜明的对照。

由此，象山与朱子之异，被判为工夫人路上的“尊德性”与“道问学”之异。朱子亦有此自觉，象山则就此作出了严正分疏：“朱元晦曾作书与学者云：‘陆子静专以尊德性诲人，故游其门者多践履之士，然于道问学处欠了。某教人岂不是道问学处多了些子？故游某之门者践履多不及之。’观此，则是元晦欲去两短，合两长。然吾以为不可，既不知尊德性，焉有所谓道问学？”^②

《中庸》言：“大哉圣人之道！洋洋乎发育万物，峻极于天。优优大哉，礼仪三百，威仪三千。待其人而后行。故曰：苟不至德，至道不凝焉。故君子尊德性而道问学，致广大而尽精微，极高明而道中庸，温故而知新，敦厚以崇礼。是故居上不骄，为下不倍。国有道，其言足以兴；国无道，其默足以容。诗曰：‘既明且哲，以保其身’，其此之谓与！”德性即本心之理，本心与本心之理是万善之源，充分尊崇与善待之，才是人生命的唯一安立之本。有此安立之本的尊崇与善待，包括研读经典在内的一切，才有根基立足。否则无基而无着，一切根本谈不上。

为此，他倡言人们去本心之蔽，显本心之明，以前所言价值期许之理想愿景有效挺显此一生命的安立之本。他说：“学者须是打叠田地净洁，然后令他奋发植立。若田地不净洁，则奋发植立不得。古人为学即‘读书然后为学’可见。然田地不净洁，亦读书不得。若读书，则是假寇兵，资盗粮。”^③而心田的不净洁，不外乎物欲之蔽与邪见之障。于是须剥落物欲，扫除邪见。多数人溺于物欲，点醒引领较易；而一些似朱熹之类自视不低、他人评价亦颇高而实满是臆度之偏见的人，纠偏甚难：“此道与溺于利欲之人言犹易，与溺于意见之人言却难。”^④物欲，从肉体感性生命之小我出发，限隔了与大宇宙的感通；意见则同样障蔽了本心与正见，不利以宇宙为本分

① 陆九渊：《陆九渊集》卷三十五《语录下》，中华书局2008年版，第459页。

② 陆九渊：《陆九渊集》卷三十四《语录上》，中华书局2008年版，第400页。

③ 陆九渊：《陆九渊集》卷三十五《语录下》，中华书局2008年版，第463页。

④ 陆九渊：《陆九渊集》卷三十四《语录上》，中华书局2008年版，第398页。

事的大我生命之撑开。

个我意义的世界的圆满建立，人生之乐随之达乎最高境界：“明德在我何必他求？方士禅伯，真为大祟。无世俗之陷溺，无二崇之迷惑，所谓无偏无党，王道荡荡，浩浩宇宙之间其乐孰可量也。”^① 象山心学之期许，也随之圆满实现。

^① 陆九渊：《陆九渊集》卷二十《序赠·赠刘季蒙》，中华书局2008年版，第251页。

吴澄理学视野下的易学天人之学^①

引 言

吴澄（1249—1333年）字幼清，抚州崇仁（今属江西）人。生于南宋理宗淳祐九年，卒于元顺帝元统元年，年85。一生亲历两个人文积淀程度判若云泥的王朝，为光显于元代的著名理学家、经学家和易学家，与自金入元的许衡（1209—1281年）齐名而有“南吴北许”之称。于桑梓，所居有草屋数间，志同道合之学友程钜夫题曰“草庐”，学者遂称之为“草庐先生”。

草庐在学术上的主要贡献，在于对《五经》的全面而系统的整理、诠释与创造性转化。作为朱门后学并吸纳过象山心学的他^②，终其一生皆在以透显着鲜明而独特的生命与文化的哲学诠释学（Philosophical Hermeneutics of Life and Culture）底蕴的理学的视野，孜孜究心于《五经》之学，于三《易》（《连山》、《归藏》、《周易》）、《尚书》、《诗经》、《春秋》（以及《左氏》、《公羊》、《谷穀》三传）、《礼》（包括《仪礼》、《周官》、《小戴礼记》以及《大戴礼记》），皆形成了自己独到的见解，晚年结晶为煌煌数部巨著，总称《五经纂言》，从而赋予《五经》以崭新的吴氏理学新意，构

① 原载《周易研究》2005年第6期。

② 黄宗羲、全祖望：《宋元学案》卷九十二《草庐学案》，中华书局1989年版，第3033—3062页。

建起一个特色鲜明的《五经》学体系，堪称“《五经》吴氏学”，创造了中国学术史上的一大奇迹，着实令人钦敬！与“稟颖敏之资，用辛苦之力”^①而毕生矻矻萃心于《四书》之学的理学巨擘朱熹，一先一后，相映成趣。此前，儒学业已完成了由以《五经》为学术资源的汉唐经学向以《四书》为核心原典的宋后理学的重大转换，实现了由凸显治国平天下与人文化成的优先性的“周孔之教”向强调提升个体生命境界、成就圣贤人格、通体豁醒人人自足之人文生命理性意识、挺立其生命之主体性和人生自信力的第一位的绝对优先性的“孔孟之道”的实质更替。际此历史转换与更替之完成，草庐所创奇迹，就使得《五经》之学因之再次全方位地焕发了学术生命力，其意义自是不言而喻的。以故黄百家赞叹：“考朱子门人多习成说，深通经术者甚少，草庐《五经纂言》，有功经术，接武建阳（谓朱子），非北溪（陈淳）诸人可及也。”^②所言信乎不虚！当然，《五经》吴氏学，与包括朱子在内的其他相关理学家的《四书》之学一样，已通体浸润在以天道性命相贯通为鲜明特色的心性之学的氛围之中，令《五经》一如《四书》，成了名副其实的心性之学以及以此为根基的全新儒学文化价值系统的文本载体，故而与汉唐之儒理解视野下的《五经》之学已有了鲜明的差异。

在诸部《纂言》中，《易纂言》以及与之相辅而行的《易纂言外翼》最为重要，草庐以之实现了对《易》的创造性诠释与转化，开显出《周易》吴氏学——一种理学视野下的独特易学天人之学。

一、对《易》之象数学内涵的梳理与诠释

草庐心目中的易学天人之学，是从重新梳理与诠释《易》之象数学内涵的角度切入而建构起来的。众所周知，《周易》古经由两套系统构成，一即由64卦的卦爻画所组成的符号系统，一即由各卦的卦爻辞所组成的文字系统。两套系统间，以互诂互显的密切关系结为一体，成为古经有机架构与

① 黄宗羲、全祖望：《宋元学案》卷四十八《晦翁学案上》黄百家语，中华书局1989年版，第1505页。

② 黄宗羲、全祖望：《宋元学案》卷九十二《草庐学案》，中华书局1989年版，第3037页。

体系的一体之两面。在撰写《易纂言》及《易纂言外翼》的过程中，草庐即将绝大部分的心力用在了对《易》之象数学内涵的梳理与诠释方面，在整合汉宋相关识见的基础上，形成了他在此领域的独到见解。这些见解，除原创性不甚大、篇幅所限本文暂不予涉及的图书之学视阙下的画卦之源说、取象义例说与经卦纬卦说之外，归纳起来，则集中体现于如下数端：

（一）重卦说

草庐之重卦说，源自其所准依的北宋邵雍的伏羲先天《易》说。

邵雍先天《易》说中的所谓伏羲先天八卦与 64 卦，乃透过 1 分为 2、2 分为 4、4 分为 8、8 分为 16、16 分为 32、32 分为 64 的方式而成。其中，4 分为 8 时八经卦成，32 分为 64 时 64 别卦成。所成八卦之序为乾一、兑二、离三、震四、巽五、坎六、艮七、坤八。所成 64 卦之序为《乾》一、《夬》二、《大有》三……《比》62、《剥》63、《坤》64。八经卦成后，64 卦亦可视为由八经卦彼此相重所成。重卦方式，乃据乾一、兑二、离三、震四、巽五、坎六、艮七、坤八的八卦之序，先以乾卦为下卦，其上分别依序与乾、兑、离、震、巽、坎、艮、坤相重，得出八个别卦；继之再以兑卦为下卦，其上仍分别依序与乾、兑、离、震、巽、坎、艮、坤相重，又得出八个别卦；余则依此类推，64 卦遂成。

由此所重成的 64 卦，遂可以其所得以重成的先天八卦之序数标识出来。例如，《乾》由下乾重之以上乾所成，乾之序数为一，而可称之以“一之一”^①；《泰》由下乾重之以上坤所成，乾与坤的序数各为一与八，而可称之以“一之八”^②。

（二）对体、反体说与卦序

在卦与卦间的关系问题上，草庐有“反体”、“对体”两个基本概念，大致分别与易学史上汉末虞翻所言之“反”与“旁通”、唐孔颖达所言之

① 吴澄：《易纂言》，严灵峰编：《无求备斋易经集成》第 35 册，（台北）成文出版社 1976 年版，第 33 页。

② 吴澄：《易纂言》，严灵峰编：《无求备斋易经集成》第 35 册，（台北）成文出版社 1976 年版，第 60 页。

“覆”与“变”、明来知德和王船山等所言之“错”与“综”的意涵相当。前者指涉一方全然倒转即成另一方的一对卦间的关系，后者指涉同位之爻的爻性皆相反的一对卦间的关系。据此，他分析了通行本《周易》古经的卦序，并为各卦加上了序号。

就《周易》古经的上下二篇，草庐曾分别断言：“文王以六十四卦分为上下二篇。此篇首《乾》、《坤》竟《坎》、《离》，对体之卦六，反体之卦十二。反体一卦为二卦，总计三十卦，谓之《上经》”（《上经第一》开首注语）^①；“此篇起《咸》、《恒》，终《既济》、《未济》。对体之卦二，反体之卦十六。反体一卦为二卦，总计三十四卦，谓之《下经》”（《下经第二》开首注语）。^②对体之卦，双方各为一卦；反体之卦，两卦可视为一卦。于是，《周易》古经上篇《乾》与《坤》、《颐》与《大过》、《习坎》与《离》三对对体之卦，各为一卦，各占一个序号；其余12对反体之卦，各自为对而一对合为一卦，共具一个序号，从而30卦共有18个序号。下篇《中孚》与《小过》一对对体之卦，各为一卦，各占一个序号；其余16对反体之卦，各自为对而一对合为一卦，共具一个序号，从而34卦亦共有18个序号。上篇的序号称“上之几”，下篇的序号称“下之几”。^③

（三）卦变说

卦变说是探究卦之所自来的一种学说。《易传》的“往来”说，可谓此说之滥觞。西汉京房的八宫卦说，以八纯卦各变出一世、二世、三世、四世、五世、游魂、归魂七卦，可以视为一种较早的系统卦变说。然后世言卦变者，往往要追溯至东汉末叶的荀爽和虞翻，而不追至京房。荀爽的卦变说，基于乾、坤相对待基础上的乾、坤为《易》之门户、众卦之父母这一理念，遵循乾阳、坤阴一升一降、一来一往、相互交感合同，以生成诸卦的理路。在此基础上，虞翻于易学史上首次提出了一种明确而系统的卦变说体

① 吴澄：《易纂言》，严灵峰编：《无求备斋易经集成》第35册，（台北）成文出版社1976年版，第33页。

② 吴澄：《易纂言》，严灵峰编：《无求备斋易经集成》第35册，（台北）成文出版社1976年版，第121页。

③ 吴澄：《易纂言》，严灵峰编：《无求备斋易经集成》第35册，（台北）成文出版社1976年版。

系。该体系的基本内容有二，一为乾父坤母生六子说，一为辟卦生杂卦说。其后，朱子承续并推展了虞翻的辟卦生杂卦说，而于《周易本义》中推出了卦变图；赵宋宗室赵以夫，着眼于六子与十辟，于《易通》中推衍出其卦变说。作为朱门后学的草庐，在融旧铸新的基础上，亦提出了自己在卦变说方面的独到见解。

在《易纂言外翼》中，草庐单独列了一篇以探讨卦变说。令人惋惜的是，这一篇内容后佚，仅留下了关于它的一段序文。该序文称：“羲皇生卦，奇偶之上生奇偶而已。卦体既成，而推其用，则无穷焉。《乾》、《坤》变而为六子、十辟，六子、十辟变而为四十六卦。述卦变第三。”（《十二篇原序》）^①所幸其卦变说的结论，尚散见于《易纂言》的《上经第一》与《下经第二》。全祖望《读草庐易纂言》称：“世所传朱枫林《卦变图》以十辟六子为例，实则本诸草庐云。”^②朱枫林（升），元末明初人，其《卦变图》今见于黄宗羲《易学象数论》卷二《卦变三》^③。

据可资参考的资料，我们不难梳理出草庐的卦变说主要包括以下基本内容：

其一，《乾》、《坤》变生六子、十辟。

乾、坤变生六子，其说本诸《说卦传》：“乾，天也，故称乎父；坤，地也，故称乎母。震一索而得男，故谓之长男；巽一索而得女，故谓之长女。坎再索而得男，故谓之的中男；离再索而得女，故谓之的中女。艮三索而得男，故谓之少男；兑三索而得女，故谓之少女。”草庐诠释道：“‘索’，求而取之也。坤交于乾，求取乾之初画、中画、上画而得长、中、少三男；乾交于坤，求取坤之初画、中画、上画而得长、中、少三女。‘一索’谓交初，‘再索’谓交中，‘三索’谓交上，以索之先后为长、中、少之次也。”（《说卦传第八》）^④

《乾》、《坤》变生十辟，则源自汉代易学中的卦气说。西汉孟喜首次显

① 吴澄：《易纂言外翼》，上海古籍出版社1990年版，第3页。

② 黄宗羲、全祖望：《宋元学案》卷九十二《草庐学案》，中华书局1989年版，第3050页。

③ 黄宗羲：《黄宗羲全集》第九册，浙江古籍出版社2005年版，第78—80页。

④ 吴澄：《易纂言》，严灵峰编：《无求备斋易经集成》第35册，（台北）成文出版社1976年版，第424页。

发了一种 64 卦卦气说，视 64 卦为年复一年阴阳二气之消息、节气物候之交替乃至万事万物之生化的涵摄符示者。其中，《坎》、《离》、《震》、《兑》四卦主四时、值 24 节气；其余 60 卦，分属于 12 个月，每月五卦，冠以辟、公、侯、卿、大夫之名，值 72 候、365 又 $1/4$ 日。内中的 12 辟卦，即《复》、《临》、《泰》、《大壮》、《夬》、《乾》、《姤》、《遁》、《否》、《观》、《剥》、《坤》，又成了 12 个月各月阴阳消息基本情状或常态情状的涵摄符示者。天地间阴阳二气之消息，实即天之阳气与地之阴气的消息；因之，12 辟卦所示的阴阳之消息，实即《乾》阳与《坤》阴之消息。于是，《乾》阳息于《坤》阴之上，依次生出《复》、《临》、《泰》、《大壮》、《夬》五卦；《坤》阴息于《乾》阳之上，则依次生出《姤》、《遁》、《否》、《观》、《剥》五卦。此即草庐《乾》、《坤》变生十辟之所指。

其二，六子变生相关诸卦。

由六子所变生之卦，皆为二阴、二阳之卦，且此二阴或二阳分别居于别卦的上下二体。具言之：

1.1，二阳分居上下二体，且不在初、四之位者，由《震》而变，凡有两卦：《震》初与五、四与三分别互易其位，成《蹇》；初与上、四与二分别互易其位，成《蒙》。

1.2，二阴分居上下二体，且不在初、四之位者，由《巽》而变，凡两卦：《巽》初与五、四与三分别互易其位，成《睽》；初与上、四与二分别互易其位，成《革》。

2.1，二阳分居上下二体，且不在二、五之位者，由《坎》而变，凡两卦：《坎》二与四、五与三分别互易其位，成《小过》；二与上、五与初分别互易其位，成《颐》。

2.2，二阴分居上下二体，且不在二、五之位者，由《离》而变，凡两卦：《离》二与四、五与三分别互易其位，成《中孚》；二与上、五与初分别互易其位，成《大过》。

3.1，二阳分居上下二体，且不在三、上之位者，由《艮》而变，凡两卦：《艮》三与四、上与二分别互易其位，成《解》；三与五、上与初分别互易其位，成《屯》。

3.2，二阴分居上下二体，且不在三、上之位者，由《兑》而变，凡两

卦：《兑》三与四、上与二分别互易其位，成《家人》；三与五、上与初分别互易其位，成《鼎》。

其三，十辟变生相关诸卦。

由十辟所变生之卦，有一阴、一阳之卦，二阳、二阴之卦，三阴、三阳之卦。具言之：

1.1，一阳之卦，阳在下体，自一阳之辟《复》而变，凡两卦：《复》初、二相易，成《师》；初、三相易，成《谦》。

1.2，一阴之卦，阴在下体，自一阴之辟《姤》而变，凡两卦：《姤》初、二相易，成《同人》；初、三相易，成《履》。

1.3，一阳之卦，阳在上体，自五阴之辟《剥》而变，凡两卦：《剥》上、四相易，成《豫》；上、五相易，成《比》。

1.4，一阴之卦，阴在上体，自五阳之辟《夬》而变，凡两卦：《夬》上、四相易，成《小畜》；上、五相易，成《大有》。

2.1，二阳之卦，阳在下体，自二阳之辟《临》而变，凡两卦：《临》初、三相易，成《升》；二、三相易，成《明夷》。

2.2，二阴之卦，阴在下体，自二阴之辟《遁》而变，凡两卦：《遁》初、三相易，成《无妄》；二、三相易，成《讼》。

2.3，二阳之卦，阳在上体，自四阴之辟《观》而变，凡两卦：《观》五、四相易，成《晋》；上、四相易，成《萃》。

2.4，二阴之卦，阴在上体，自四阳之辟《大壮》而变，凡两卦：《大壮》五、四相易，成《需》；上、四相易，成《大畜》。

3.1，三阳之卦，二阳在下体，一阳在上体，自三阳之辟《泰》而变，凡九卦：《泰》初、四相易，成《恒》；初、五相易，成《井》；初、上相易，成《蛊》；二、四相易，成《丰》、二、五相易，成《既济》；二、上相易，成《贲》；三、四相易，成《归妹》；三、五相易，成《节》；三、上相易，成《损》。

3.2，三阴之卦，二阴在下体，一阴在上体，自三阴之辟《否》而变，凡九卦：《否》初、四相易，成《益》；初、五相易，成《噬嗑》；初、上相易，成《随》；二、四相易，成《涣》、二、五相易，成《未济》；二、上相易，成《困》；三、四相易，成《渐》；三、五相易，成《旅》；三、上相

易，成《咸》。

《易纂言》中，草庐皆据上而在相应卦下列出了卦变标注语。例如，《屯》、《晋》两卦的卦画后分别标注以“八纯《艮》变”、“四阴《观》变”^①，即据以上卦变说而来。其他卦变标注语，并同乎此。

（四）卦主说

卦主说所论者，是一卦当有其为主之爻。此说在《易传》那里尚处于蕴而未发的状态。就现存文献而论，最早显发此说的，当推西汉京房。传世的《京氏易传》中，于《姤》云：“尊就卑，定吉凶只取一爻之象”^②；于《谦》云：“一阳居内卦之上，为《谦》之主。”^③其后，在会通儒道的超远玄学视野下，三国时期，魏王弼继承并发展、升华了京房的这一思想。他在执一统众、以简驭繁理念下明确指出，一卦当有一卦之主，此卦主在卦中统摄其他诸爻而为它们所归宗：“夫众不能治众，治众者，至寡者也。……夫少者，多之所贵也；寡者，众之所宗也。一卦五阳而一阴，则一阴为之主矣；五阴而一阳，则一阳为之主矣！”^④从而令卦主说走向成熟。王弼之后，卦主说代有诠释、推衍者。草庐正是在整合前人相关识见的基础上，推出了其不同于他人的卦主说。

草庐指出：“凡卦各有一爻为主，彖、爻之辞言‘主’者，皆谓主爻也。”（《上经第一·坤》“君子有攸往，先迷后得主”注）^⑤主爻的确定，则如下：

《系辞上传》在开示“大衍筮法”时尝言：“是故四营而成易，十有八变而成卦。八卦而小成。”后世遂以“小成之卦”名八经卦，以“大成之卦”名64别卦。草庐的卦主说，是从小成之卦入手而展开的。

① 吴澄：《易纂言》，严灵峰编：《无求备斋易经集成》第35册，（台北）成文出版社1976年版，第39、129页。

② 《文渊阁四库全书》第808册，（台北）台湾商务印书馆影印1983年版，第441页。

③ 《文渊阁四库全书》第808册，（台北）台湾商务印书馆影印1983年版，第464页。

④ 王弼：《周易略例·明彖》，载楼宇烈：《王弼集校释》，中华书局1987年版，第591页。

⑤ 吴澄：《易纂言》，严灵峰编：《无求备斋易经集成》第35册，（台北）成文出版社1976年版，第36页。

草庐称：“小成之卦八，震、巽下为主，坎、离中为主，艮、兑上为主：此因乾、坤交易而定也。震一阳，巽一阴，下为主；兑二阳，艮二阴，中为主；乾三阳，坤三阴，上为主：此因阴阳消长而定也。艮、兑或主上，或主中者，以乾、坤之交而言则主上画。故《遁》二阴主二，《剥》五阴主五，艮之中画为主也；《临》二阳主二，《夬》五阳主五，兑之中画为主也。”（《卦主第四》）^① 此言从乾、坤交感以生六子的角度切入以正定卦主，则震与巽、坎与离、艮与兑之所以为其自身，基本表征各在乎其初、中、上爻之阳或阴，因此它们各以初、中、上爻为主。而从阴阳消息的角度切入以正定卦主，则震、巽之阴阳初息，艮、兑之阴阳息至中，乾、坤之阴阳息至上，是故它们分别以初、中、上爻为主。

依草庐之见，大成之卦 64，其卦主的正定，即以小成之卦卦主的正定为依据。具言之：

其一，“乾、坤为主之卦四：《乾》、《坤》主上，《否》、《泰》主三”^②。其他卦中，纵出现乾或坤，为主者乾或坤乃让位给六子之卦。

其二，“坎、离为主之卦二十有八：《坎》、《离》、《屯》、《鼎》、《需》、《晋》、《比》、《大有》、《蹇》、《睽》、《井》、《噬嗑》、《节》、《旅》十有四卦主五，《蒙》、《革》、《讼》、《明夷》、《师》、《同人》、《解》、《家人》、《困》、《贲》、《涣》、《丰》、《未济》、《既济》十有四卦主二”。^③ 何以如此？“坎、离得乾、坤中画，自主其重卦、合卦，而又各主十二卦。所主倍于震、巽、艮、兑四卦者，贵中也。故卦之有坎、离者，必以坎、离为主。惟无坎、离者，然后震、巽、艮、兑为主也。”^④

其三，“震、巽为主之卦十有六：《震》、《巽》、《大壮》、《观》、《小过》、《中孚》、《豫》、《小畜》八卦主四，《复》、《姤》、《无妄》、《升》、《益》、《恒》、《随》、《蛊》八卦主初。”^⑤

其四，“艮、兑为主之卦十有六：《艮》、《兑》、《颐》、《大过》、《大

① 吴澄：《易纂言外翼》，上海古籍出版社 1990 年版，第 9 页。

② 吴澄：《易纂言外翼》，上海古籍出版社 1990 年版，第 9 页。

③ 吴澄：《易纂言外翼》，上海古籍出版社 1990 年版，第 9—10 页。

④ 吴澄：《易纂言外翼》，上海古籍出版社 1990 年版，第 10 页。

⑤ 吴澄：《易纂言外翼》，上海古籍出版社 1990 年版，第 10 页。

畜》、《萃》六卦主上，《谦》、《履》、《咸》、《损》、《渐》、《归妹》六卦主三，《遁》、《临》二卦主二，《剥》、《夬》二卦主五。”^①

这里需特别指出的是，小成之卦自重所成的纯卦，卦主在上体；互为对体相重所成的合体，卦主在下体；震、巽、艮、兑四卦非对体关系而相互重叠所成的卦，无反体之卦，卦主在上体，有反体之卦，卦主在下体。

（五）变卦说

变卦说不同于卦变说。前者所揭示的是一卦因其内中的爻发生动变，导致该卦变为另一卦。该卦称“本卦”，所变成的另一卦则称“之卦”或“变卦”。

草庐承续了前人的相关识见，明确揭示了爻因系昭示动变的九、六之爻而所导致的一卦之变为另 63 卦，一卦之可有 64 种未来归趋的情形，称：“《易》以刚柔相推而生变化。刚画变则化柔，柔画变则化刚，而一卦可为六十四卦。”^② 惜乎《易纂言外翼》中专门探究一卦可为 64 卦、64 卦可为 4096 卦的“变卦第五”一篇内容，也全部佚失，使得我们难以全面了解草庐变卦说的内涵。所幸《易纂言》的《上经第一》与《下经第二》，详细开示了诸卦各爻分别为爻题所示的动变之爻与六爻全为爻题所示的动变之爻七种情形下每卦所变成的另外七卦。

（六）互体说、肖某经卦说、复体说

互体说，就传世文献言之，至少在春秋时期已出现。《左传·庄公二十二年》载，陈厉公生敬仲（陈完），令周史为敬仲筮占，筮遇《观》四爻动而成《否》。周史有称：“风为天，于土上，山也。”西晋杜预《春秋左氏经传集解》云：“自二至四有艮象，艮为山。”^③《否》二至四爻互体为艮。此为仅见的春秋时人言互体之例。其后，主要是西汉以降，京房、荀爽、郑玄、虞翻诸人先后推阐互体说，使之成为一个重要的象数学说，为后世言互

① 吴澄：《易纂言外翼》，上海古籍出版社 1990 年版，第 10 页。

② 吴澄：《易纂言外翼》，上海古籍出版社 1990 年版，第 3 页。

③ 孔颖达：《春秋左传正义》，《十三经注疏》，中华书局 1991 年版，第 1775 页。

体者所本。草庐在前人的基础上，亦开示了其对互体说的见解。

《易纂言外翼》中专有一篇言互卦，已佚，仅留存其序文：“重卦有上下二体，又以卦中四画交互取之，二、三、四成下体，三、四、五成上体，述互卦第六。”^①

互体本谓一别卦除却下、上两个经卦卦体之外，复可由中间四爻透过相邻三爻交互结合的方式，而形成两个新的经卦卦体。上述《左传》所载即谓是。东汉郑玄，始言卦中相邻四爻交互结合而成一新的别卦卦体。如，《大畜·彖传》“‘不家食吉’，养贤也”郑玄注云：“自九三至上九，有《颐》象。”^②《大畜》三至五爻互体为震，四至上爻为艮，震下艮上而为《颐》。虞翻进而言卦中相邻五爻交互结合而成一新的别卦卦体。如，《蒙》卦辞“匪我求童蒙，童蒙求我”虞翻注云：“二体《师》象。”^③《蒙》初至三爻为坎，三至五爻互体为坤，坎下坤上而为《师》。此处郑玄所言者，可谓四爻连互；虞翻所言者，可谓五爻连互。

草庐论《易》，亦每言三爻之互体，更言卦中间四爻连互而成一新的别卦卦体。所谓“以卦中四画交互取之，二、三、四成下体，三、四、五成上体”。据此理路，草庐在邵雍“先天 64 卦圆图”的基础上，依序令先天六十四卦各卦连互，而成一新的圆图，黄宗羲称之为“吴草庐互先天图”，而列于其《易学象数论》卷二^④，可参看。

草庐亦每言及卦中间四爻之外的其他相邻四爻之连互。如，《泰》六五爻辞“帝乙归妹以祉”注云：“《泰卦》互体及卦变皆成《归妹卦》。”^⑤《泰》二至五爻连互即成《归妹》：二至四爻互体为兑作下体，三至五爻互体为震作上体。“卦变”，当谓《泰》三、四两爻为动变之爻，变则成《归妹》。

引而申之，草庐乃视卦中数爻一体，为尚未全显的某一别卦卦体之象。

① 吴澄：《易纂言外翼》，上海古籍出版社 1990 年版，第 3 页。

② 孙星衍：《周易集解》，上海书店 1988 年版，第 230 页。

③ 孙星衍：《周易集解》，上海书店 1988 年版，第 72 页。

④ 黄宗羲：《黄宗羲全集》第九册，浙江古籍出版社 2005 年版，第 88 页。

⑤ 吴澄：《易纂言》，严灵峰编：《无求备斋易经集成》第 35 册，（台北）成文出版社 1976 年版，第 62 页。

如,《泰》六四爻辞“翩翩”注云:“‘翩翩’,飞而向下也。《小过》有飞鸟之象者,阳象鸟身,阴象鸟翼,翼在两旁,而身在中也。《泰》六四变为刚,三、四、五、上得《小过》全体之半,阳在下,阴在上,如鸟身投下,翼飞于上,而随身以下也。”^①《泰》六四爻为动变之爻,变则成《大壮》,三至上四爻,显《小过》之大半,其下如有两个阴爻,即全显《小过》之象矣。

有时,草庐乃至视一经卦之象为一具体而微的别卦之象。如,《睽》六三爻辞“其人而且劓”注云:“上体离,有《颐》象,三在其下,须也。”^②是言《睽》上卦之离为一具体而微的《颐》象。

以上所及者,可谓皆涵盖于一见微知著的“放大”之理路下。与之相对待的,乃是涵盖于“化约”、“压缩”理路下的肖某经卦说与复体说。

所谓肖某经卦说,在草庐那里,指涉一别卦四爻以上(包括四爻、五爻乃至构成卦体的全部六爻)连为一体而可视为一大的经卦之象。此说在草庐以前即已存在。如朱子《周易本义》于《大壮》六五爻辞“丧羊于易”注云:“卦体似兑,有羊象焉。”^③即言《大壮》整个卦体肖经卦兑之象。与朱子同时的项安世,亦涉及此说,见下草庐所引。《随》上六爻辞“拘系之”草庐注云:“《随》之三、四、五、上肖坎。”^④此言卦中四爻一体而肖某一经卦之象。《损》六五爻辞“十朋之龟”注云:“自二至上肖离,有龟象。”^⑤此言卦中五爻一体而肖某一经卦之象。《颐》初九爻辞“舍尔灵龟”注云:“项氏曰:‘《颐卦》肖离为龟。’”^⑥此引项安世之说,言整个卦体肖某一经卦之象。

① 吴澄:《易纂言》,严灵峰编:《无求备斋易经集成》第35册,(台北)成文出版社1976年版,第62页。

② 吴澄:《易纂言》,严灵峰编:《无求备斋易经集成》第35册,(台北)成文出版社1976年版,第139页。

③ 朱熹:《朱子全书》第壹册,上海古籍出版社、安徽教育出版社2002年版,第62页。

④ 吴澄:《易纂言》,严灵峰编:《无求备斋易经集成》第35册,(台北)成文出版社1976年版,第78页。

⑤ 吴澄:《易纂言》,严灵峰编:《无求备斋易经集成》第35册,(台北)成文出版社1976年版,第148页。

⑥ 吴澄:《易纂言》,严灵峰编:《无求备斋易经集成》第35册,(台北)成文出版社1976年版,第107页。

整个一别卦卦体之肖某一经卦之象，草庐又称该卦为某一经卦之复体。复体，即复合、重叠的经卦卦体。如，《观》初六爻辞“童观”注云：“《观》，艮之复体。”^①《大壮》九三爻辞“羝羊触藩，羸其角”注云：“《大壮》者，复体之兑。”^②

借助以上种种，草庐重构起了易学所特有的作为各种义理、意义收摄、涵纳、表征、符示者的象数的学术天地，这就为其易学天人之学的开显奠定了深厚基础。

二、理学视野下的易学天人之学内涵

我们认为，《易传》问世之后的易学，就其形式言，是一种具备自身特有话语系统的专门之学；就其内容言，是一种具有高度哲学性的天人之学。只是对于这种天人之学，不同易学家因乎理解视野之差异，而存有不同的解读，透显出颇值玩味的相应生命与文化的哲学诠释学底蕴。话语系统由符号与文字、象数与义理的有机一体而对显所成，因之，适应这种天人之学的需要，易学的每一象数义例、象数学说，乃既有其表层的象数本身之所是，更有其内在深层的所以是。后者即实质性地表征易学之所以为易学的天人之学方面的意涵。草庐理解视野下的易学，自也不能例外。作为跨越宋元两代的著名理学家，草庐所理解的易学，究极言之，乃是一种理学视阈中的易学。在他那里，易学天人之学的内涵，要而言之则如下：

首先，天道为人道的终极价值根据，天道因人之价值自觉即会下贯而转换为人道。人宜推天道以明人事，本天道以立人道，法天道以开人文。如是，人之所为即上同于天而具有了天的品格。《周易》本系卜筮之书，卜筮的基本目的，就在于透过卜筮的实际操作，实现天人间的沟通，从而打通天人，开显天道，正定人道，开展人事。是以草庐称：“‘道’谓天之道，‘德行’谓人之所行。吉凶祸福，天之道也。问蓍得此，以占未来之事者，能

^① 吴澄：《易纂言》，严灵峰编：《无求备斋易经集成》第35册，（台北）成文出版社1976年版，第84页。

^② 吴澄：《易纂言》，严灵峰编：《无求备斋易经集成》第35册，（台北）成文出版社1976年版，第128页。

前知天道至幽也，因占说出而幽者显矣，故曰‘显道’。人之行事，不敢自为，必待决之于蓍，听从神物所告，而为之，则所行之事虽在人，而实出于神矣，故曰‘神德行’。”^① 又称：“天道幽也，以占而显，则虽天之道，而可以用之应接人事矣；德行人也，以占而神，则虽人之所行，而可以赞助神之所为矣。盖所行皆神之所教训，则是以人而代神之所为也，故曰‘佑’。”^② 这无疑是在肯定卜筮信仰的大前提下，基于正大的人文价值理性，对其作了一番创造性转化。经过这番转化，以卜筮为媒介，非理性的信仰与人文价值理性，本然至正之天道与应然正大之人道，丝毫无隔地通为一体，创造了一个信仰与理性相容互补、共显大用的成功范例。在草庐看来，圣人以深挚的爱民之心，作《易》供人以卜筮之用，借天道之开显俾人确立起前瞻性的视野，进而打通过去、现在和未来，积淀起知来藏往的大智慧，厚植起挺立自身生命主体性的根基，以正主其事，顺利趋吉避凶，迈向理想人生。他说：圣人“盖以其与民同患之心，寓之于蓍、卦。有蓍之神，足以知吉凶未至之事于其先；有卦之知，足以藏吉凶已定之理于其内。俾民问蓍求卦，则自能趋吉避凶，而圣人之心，不复以此为患也。……圣人以其生知之知，寓诸卦，故明于天道之卦，可为察民事之知，以其不言而教之神，寓诸蓍，故兴起人物之蓍，可为前民用之神，圣人则无所用其心，若斋戒然。凡民有事，皆必取决于蓍、卦，而信其为神，信其为知，所以神明蓍、卦之德也。”^③ 这里，集中凸显的是拥有前瞻性视野与以正主事两端的无比重要性。依草庐之见，此两端对于人之迈向理想人生而言，恰如车之两轮、鸟之双翼，缺一不可；它既体现了卜筮的真精神，也体现了易学的真精神。拥有前瞻性视野无需赘言；而于以正主事，草庐则透过对经文中在在可见的“贞”字、“利贞”之辞的注释，淋漓尽致地诠释了它。如对《乾》之卦辞“利贞”，草庐注释道：“‘利’者，宜于事，如刀之刈禾，顺而便也。‘贞’

① 《系辞上传第五》“显道神德行”注。吴澄：《易纂言》，严灵峰编：《无求备斋易经集成》第35册，（台北）成文出版社1976年版，第349页。

② 《系辞上传第五》“是故可与酬酢，可与佑神矣”注。吴澄：《易纂言》，严灵峰编：《无求备斋易经集成》第35册，（台北）成文出版社1976年版，第349—350页。

③ 《系辞上传第五》“吉凶与民同患，神以知来，知以藏往”节注。吴澄：《易纂言》，严灵峰编：《无求备斋易经集成》第35册，（台北）成文出版社1976年版，第353—354页。

者，主其事，如木之桢干，正而固也。占者宜于正主其事也。”^①

其次，造化天人万象的终极本原为理为气。理乃宇宙之所以为宇宙、天地之所以为天地、万物之所以为万物、人之所以为人的终极根据、理则与主宰，气是天人万象形质之所自来。气的消息盈虚、交感变化，亦为理所主宰、制约。这也体现了程朱理学一以贯之的基本观点。他说：“有形之上者，道也，太极是也；有形之下者，器也，八卦所象之物是也。”^②又说：“‘太’者，大之至也。‘极’者，屋栋之名。天地间之有此理，犹屋之有极也。‘易有太极’，谓一阴一阳之相易，有理以为之主宰也。”^③这就表明，理与道是具有同等意义而可互换的范畴，指涉无形无象而为有形有象之万物以及阴阳之气背后之根据者。因其为万物及阴阳之气的最高的终极根据，故名太极。在他看来，“夫‘天’，专言之则道也，此虽兼地言之，而曰‘天地’，然与专言‘天’之一字者同。盖以其主宰之理而言，非指轻清之气为天、重浊之质为地也。‘日月’，‘四时’，‘鬼神’，皆天地之气所为。气之有象而照临者，为‘日月’；气之循序而运行者，为‘四时’；气之往来屈伸而生成万物者，为‘鬼神’。命名虽殊，其实一也。其所以明，所以序，所以能吉、能凶，皆天地之理主宰之。天地以理言，故曰‘德’；日月、四时、鬼神以气言，故曰‘明’、曰‘序’、曰‘吉凶’也”。^④此又指明，阴阳二气分化凝聚而成天地间的日月两大象，二者能够照察万象；二气消息盈虚，依序推展布散开来，而成春夏秋冬四时；二气因其屈伸往来而具化生万物之功用，即此功用而名之，则曰鬼神。二气之所以能够如是，乃理或天地之理主宰而使之然也。这里，他以理解读天或天地之内涵，称理为天地之理。

复次，天道性命相贯通，由理气作为共同终极本原所造化出的天人万象

① 吴澄：《易纂言》，严灵峰编：《无求备斋易经集成》第35册，（台北）成文出版社1976年版，第33—34页。

② 《系辞上传第五》“形而上者谓之道，形而下者谓之器”注。吴澄：《易纂言》，严灵峰编：《无求备斋易经集成》第35册，（台北）成文出版社1976年版，第359页。

③ 《系辞上传第五》“易有太极”注。吴澄：《易纂言》，严灵峰编：《无求备斋易经集成》第35册，（台北）成文出版社1976年版，第355页。

④ 《文言传第七》“夫大人者，与天地合其德”一节注。吴澄：《易纂言》，严灵峰编：《无求备斋易经集成》第35册，（台北）成文出版社1976年版，第395—396页。

相互内在，息息相通，一体无隔，构成一无限宏大的有机宇宙生存共同体与生命共同体；万象如此而相连一体、动态流转着的这个世界，亦遂成为人的整个生活的世界！在此共同体和生活世界中，气化流行，生生不息，气赋人物以形质，理赋人物以本然正性、善性。于是，在理为终极根据与主宰者的前提下，理气以繁富的相结一体的方式，成就起形形色色、难以数计的性命样态和存在（生存、生活）方式下的人与物，实现了本然层面的人物只可接受而不能主动进行自主选择的天道与其性命的贯通，令上述共同体与生活世界呈现出理一而分殊、一本而万殊的奇妙韵致与气象。草庐在诠释《系辞上传》“一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也”时称：“天地间，阴阳二气而已。圣人合卦象与蓍数而名曰《易》者，取阴阳互相更易之义。……‘阴阳’，气也；‘道’者，理也。然非别有一物在气中，即是气而为之主宰者，‘道’也。程子曰：‘阴阳，非道也。所以一阴一阳者，道也。’”^①《易》的意蕴，首先就是这种与气相即不离的理所主宰、制约下的往复循环的气化运动。而“‘继之’谓阴阳之运，而为造化者，继续而不息也。‘成之’谓阴阳之凝，而为人物者，成完而无亏也。继续流行而不息者，其理则谓之‘善’。成完备具而无亏者，其理则谓之‘性’。‘继之’、‘成之’者，阴阳之气；‘善’者、‘性’者，道也”。^②理气相即互动，一则化育出完好的人物之形体，再则令其具有了完好的同于天道的本然正性、善性，即性即理之性、性即天地之理之性。这与朱子在《答黄道夫》中所云“天地之间，有理有气。理也者，形而上之道也，生物之本也；气也者，形而下之器也，生物之具也。是以人物之生，必禀此理然后有性，必禀此气然后有形”^③，识见是完全一致的。而此性与天地之理完全一而不二，使人以及物同天、天道、大宇宙有了直接的具有本质意义的联系，令其成为具备宇宙根基根据意义上的价值自足的存在——宇宙所以然的终极根基根据即系

① 吴澄：《易纂言》，严灵峰编：《无求备斋易经集成》第35册，（台北）成文出版社1976年版，第339—340页。

② 吴澄：《易纂言》，严灵峰编：《无求备斋易经集成》第35册，（台北）成文出版社1976年版，第340页。

③ 朱熹：《朱子全书》第贰拾叁册，《晦庵先生朱文公文集》卷五十八，上海古籍出版社、安徽教育出版社2002年版，第2755页。

其所以然的终极价值根基根据。因而，不难看出，此性就是人乃至物以大宇宙为终极之域而超越自身当下之所是、现实地提升自己存在的境地与生命的境界的终极而充足的价值资源，为其最终达致作为理的自觉而圆融体现者的天地境界开显出无限可能之机。

再者，人以及物所禀受的理与气之间一直存在着张力，禀气的清浊，直接关系到本然正性或善性，亦即性即理之性、性即天地之理之性彰显与实现的程度。禀气清者，此性为气所透显，即会较为顺畅地彰显、实现出来；禀气浊者，此性为气所障蔽，即难以顺畅地彰显、实现出来。此性的此等彰显与实现的程度，就使得人与物之间、人与人之间以及物与物之间于终极层面所以然的本然正性或善性全然相同之外，在现实存在境地与生命境界层面出现了种种差异。其差异之荦荦大者，于人物比观言之，则人乃万物之灵；于人人比观言之，则或圣或愚、或贤或不肖、或仁或智，不一而足。在以述为作的经典解读理路下，程朱显发之于前，草庐则申言之于后。朱子即云云：“自一气而言之，则人物皆受是气而生；自精粗而言，则人得其气之正且通者，物得其气之偏且塞者。惟人得其正，故是理通而无所塞；物得其偏，故是理塞而无所知。……然就人之所禀而言，又有昏明清浊之异。”^① 草庐则说：“此道以阴阳混成而赋与于人物，则谓之性。性之在人，圣愚、贤不肖一也。而上圣、大贤以下，所禀阴阳之气不能无偏，或得阳之多而为仁者，或得阴之多而为知者。‘见之’之‘之’，指‘道’而言。仁者、知者各因其所偏而有见于道，或谓之仁，或谓之知，不能尽如其性之所有而全之。然仁、知之人虽不能全其性，犹各能见其一偏。至若百姓之愚、不肖，则日用之间，无非由行此道，而皆不能知。仁者、知者知之而不全，百姓由之而不知，故君子之道虽各具于性，然能全而知之者，少矣。”^②

尤有进者，就人而言，所禀之理引发人的价值理性、道德理性，逼显其人之所以为人的人文价值理性意识、道德理性意识；所禀之气引发人的感性欲念，造成人的价值迷失，乃至令人降至禽兽草木的境地。这也就是程朱理

① 朱熹：《朱子全书》第拾肆册，《朱子语类》卷四，上海古籍出版社、安徽教育出版社2002年版，第194页。

② 《系辞上传第五》“仁者见之谓之仁，知者见之谓之知”节注。吴澄：《易纂言》，严灵峰编：《无求备斋易经集成》第35册，（台北）成文出版社1976年版，第340页。

学所揭示的在现实的人的生命历程中所一直存在的天理与人欲的张力问题。在从总体上诠释《无妄》所符示的内容时，草庐称：“‘无妄’者，诚也，有天理之真实，无人欲之虚伪。凡阳刚，象天理之诚；阴柔，象人欲之妄。”^①在诠释该卦《彖传》“《无妄》：刚自外来，而为主于内”时，他又称：“以卦变释卦名。刚为天理，柔为人欲。‘外’谓三，‘内’谓初。《遁》之初、三相易，刚自三来初，为一卦之主，易去内柔，是天理为主于内，而去其人欲之妄也。”^②“《遁》之初、三相易”，乃从卦变说的角度切入以立论。前所谓“二阴之卦，阴在下体，自二阴之辟《遁》而变”，是也。而在诠释《小畜》初九爻《象传》“‘复自道’，其义‘吉’也”时，他则说：“能舍己所独应之阴，则不徇人欲之私，而合天理之宜，所以‘吉’也。”^③初九阳爻与六四阴爻爻性相反而属相应关系，故言“独应之阴”。以上种种即表明，《易》卦中阳爻、阴爻所分别符示的重要内容之一，就是天理与人欲；阴阳爻相互关系的态势，其中就符示着天理与人欲关系的态势。

而若放眼宇宙万有，纵观宇宙大化，在这由理气造化所成的理一而分殊、一本而万殊的无限广大而复无穷绵延的天地人物相连一体的世界与人的整个生活的世界二而实一的世界中，则有三个至为重要的因素，即天、地、人，所谓三才。易学的核心，即三才之道。《说卦传》称：“昔者圣人之作《易》也，将以顺性命之理，是以立天之道，曰阴与阳；立地之道，曰柔与刚；立人之道，曰仁与义。兼三才而两之，故《易》六画而成卦。”就此，草庐诠释道：“性之理，谓人之道也。命之理，谓天地之道也。‘立’者，两相对之谓。天、地、人之道，无独而有对，故天之气有阴与阳，地之质有柔与刚，人之德有仁与义，皆两者相对而立，道则主宰其气质，而为是德者也。三才各一则为三，三者各兼而两之则为六，故圣人之画卦，必备六画而

① 吴澄：《易纂言》，严灵峰编：《无求备斋易经集成》第35册，（台北）成文出版社1976年版，第99页。

② 吴澄：《易纂言》，严灵峰编：《无求备斋易经集成》第35册，（台北）成文出版社1976年版，第232页。

③ 吴澄：《易纂言》，严灵峰编：《无求备斋易经集成》第35册，（台北）成文出版社1976年版，第271页。

后成卦者，所以象天、地、人之各有两而为六也。初、二象地，初刚也，二柔也；三、四象人，三仁也，四义也；五、上象天，五阳也，上阴也。”^①三才之道既显，人之地位亦遂得以确立。唯有人，才会以其高度价值生命之自觉，以人之道接续天地之道，全面拥有天地人物相连一体的这个世界，令其真正成为自己整个生活的世界，并在此世界中成为名副其实的主体性存在，衡诸天地之理，依成己、成人、成物之序，遂己之性与生，遂人之性与生，遂物之性与生。如是，天地之理即在人身上得到较之在他物那里的最高境界上的体现，并透过人而在他物、在上述世界中得到相当充分的实现。而最能促成这一切的，就要数人中之圣了：“生生不已者，天地之大德。然天地生物，生人，又生与天地合德之圣人，命之居君师之位，为人物之主，而后能使天地之所生得以各遂其生也。”^②不难看出，这里所言人之成为上述整个世界中的主体性存在，绝非在西方传统人类中心主义意义上的。因为后者是以人与自然相互外在、人为主体、自然为客体、人可随意宰制自然为己所用这一主客二元对立观念为基本前提的，与前者不可混为一谈。

再深入一层，在成为人的整个生活世界的这个世界中，各种事物，一则有本有原地被生化而来（卦变说所诠释、符示），再则彼此间静态上对待而互显（对体说所诠释、符示），三则彼此间动态上以其无限的开放性而极则相通（反体说所诠释、符示）或无一例外地对待而繁复无尽、永无穷地奇妙流变互通着（变卦说所诠释、符示）。而由以此世界为终极之域而相互内在的诸事物间之互动所成的诸格局、诸图景（64 别卦所符示）之间，亦在静态上对待而互显（亦对体说所诠释、符示），动态上以其无限的开放性而极则相通（亦反体说所诠释、符示）或同样无一例外地对待而繁复无尽、永无穷地奇妙流变互通着（亦变卦说所诠释、符示）。由是，此一世界遂成为一个万象以之为终极之域而相互内在、彼此开放、而又繁复无尽、永无穷地奇妙对待、涵摄、互通着的环环相连、永恒流转、日新不已、永葆鲜活感性生命状态的万殊而一本的宏大有机整体！在特定时点或时段上，相关

① 吴澄：《易纂言》，严灵峰编：《无求备斋易经集成》第 35 册，（台北）成文出版社 1976 年版，第 416 页。

② 《系辞下传第六》“天地之大德曰生”节注。吴澄：《易纂言》，严灵峰编：《无求备斋易经集成》第 35 册，（台北）成文出版社 1976 年版，第 365 页。

事物与因素互动所成格局、态势或图景，相对于置身于其中的人乃至物而言，就有了或有利或不利、或理想或不理想的时、遇价值意义。互动之特定格局、态势或图景的出现，即意味着特定时的形成（64卦所符示）。在特定时下，包括人在内的相关事物或因素于相应格局、态势或图景中分值相应之位，此等位即称时位（别卦中诸爻之爻位符示）；其中值某一时位者对该格局、态势或图景起决定性作用（卦主说所诠显、符示）。对于任何事物或因素，皆当将其放在相应格局、态势、图景、时下来审视，方可最大限度地克服视野障蔽。而对于相关事物、因素、格局、态势、图景、时，交替在放大的视阈下与化约的视阈下来审视，将会有意想不到的收获，更为真切地了解其所是、所以是以及所将是。放大，令简单问题复杂化，渐臻精微，有见微知著之效（互体、连互说所诠显、符示）；化约，使复杂问题简单化，至抵本质，有以简驭繁之功（肖某卦说、复体说所诠显、符示）。

最后，落实地就置身于上述生活世界中的个体人生而言，（1）应通体开显、敞亮起自身与天地人物相互内在、一体无隔的大宇宙心灵和以此为基础的真正属于自身、为自身所真切拥有的生活世界。（2）应准依在处理价值本体与工夫进路关系问题上的“涵养须用敬，进学则在致知”^①之理念，对包括自身在内的这一世界中的一切的终极所以然，有一种彻然的生命透悟，透过“格物致知而诚意”^②，了悟到物我所同稟的理与气，体认到“我之所以为身，岂五脏六腑四肢百骸之谓哉！身非身也，其所主者心也。心非心也，其所具者性也。性非性也，其所原者天也。天之所以为天，我之所以为身也。然则我之身非人也，天也”^③，然后一如朱子所云“学者须是革尽人欲，复尽天理，方始是学”^④，而透过自觉的德性涵养修为，存天理去人欲，遏抑因气稟所带来的感性欲念的伸张，变化气质，最大限度地彰显出与

① 程颢、程颐：《二程集·河南程氏遗书类卷第十八》，中华书局2004年版，第188页。

② 《文言传第七·乾》“知至至之，可与几也”注。吴澄：《易纂言》，严灵峰编：《无求备斋易经集成》第35册，（台北）成文出版社1976年版，第389页。

③ 黄宗羲、全祖望：《宋元学案》卷九十二《草庐学案·草庐精语》，中华书局1989年版，第3042页。

④ 朱熹：《朱子全书》第拾肆册，《朱子语类》卷十三，上海古籍出版社、安徽教育出版社2002年版，第390页。

天地之理一而不二的本然正性或善性，挺立道德理性、价值理性，豁醒基于此的自足整体人文生命理性意识，令生命最终达致成为天地之理圆满化身的天地境界，亦即圣人境界。(3) 在迈向天地境界的过程中以及达致天地境界之后，应令作为天地之理在自身生命这里特殊存在形式的本然正性或善性在彰显其体的基础上大显其用，转化为自身面向上述整个生活世界的深挚而浓郁的总体宇宙关怀与终极人文关切，豁显出无尽大化洪流和无限人生长河下的鲜明人文历史理性意识与神圣庄严的宇宙、人生、生活世界担当，挺立起自身于其中的生命主体性，秉持类乎主体间性（inter-subjectivity）之理念，启悟、诱导、助益他人他物，尽最大之可能，使其亦基于所禀天地之理这一充足正大资源而透出生命应然之自我，促成生意盎然、希望无限的天理沛然流行、和谐有序而通泰的有机人生共同体、有机宇宙共同体、有机人的生活世界的建立。如此，显然并非意味着牺牲了自身的主体性，反却更好地实现并升华了它。自身这种主体性的实现，就标志着属于我的世界的确立。这是每一个体都应自觉矢志不移地追求的基本目标之一。而其实现的程度，也就意味着上述生活世界因我而人文价值化的程度和为我所实质拥有的程度，意味着事实世界向为我的意义世界转化的程度，意味着我以所禀天地之理为凭依而开显大我、实现自身价值和意义的程度。(4) 应将理想主义与现实主义有机结合在一起，以时的哲学的视野与智慧，直面自身所遭逢的时遇，直面宇宙人生、生活世界问题的复杂性，以理性深沉的忧患意识和乐观向上的大有为精神，动静因时，与时偕行，见微知著，以简驭繁，将正在迈向或业已达成的天地境界、圣人境界，具体落实为回应现实一切的从心所欲不逾矩的圣之时者人格与举措。草庐称：“‘大明’，日也。圣人之随时应务，如大明之照，今日既终，明日又始，因其‘潜’、‘跃’、‘见’、‘飞’、‘惕’、‘亢’之时，处之曲当，各无亏欠，所谓‘贞’也。随六者之时，而乘此龙德，以当天运，与时宜之，所谓‘利’也。”（《象上传第一·乾》“大明终始，六位时成。时乘六龙以御天”注）^① 如此，人生才会步步迈向充实、圆满！

^① 吴澄：《易纂言》，严灵峰编：《无求备斋易经集成》第35册，（台北）成文出版社1976年版，第216页。

可见，在整合、会通汉宋相关易学与理学识见的基础上，草庐透过其在象数、义理两个基本易学领域颇具原创性的新开拓，将易学推进到一个新的理境，相当圆满地完成了其继往开来以传承、光大易学天人之学的历史使命。



船山易时的哲学^①

易学为一涵纳天人、通贯古今、放眼未来、着眼宇宙人生价值应然之境而体用兼摄的高度哲学性的专门之学。时的哲学，是易学智慧的集中体现。置身忧患之世，以“六经责我开生面，七尺从天乞活埋”^②的强烈学术使命感和深挚的社会人生担当，在一种宏大的总体天人宇宙视野下，生当明清之际的一代大哲王船山（1619年—1692年），透过创造性地诠释、阐发《周易》经传，推出《周易外传》、《周易内传》、《周易内传发例》、《周易大象解》等一系列著作，继承并且升华了其前易学乃至整个儒家哲学中时的哲学，并以此贯通他的全部学术与人生。本文尝试对他的易学中的时的哲学做一番粗浅的探讨。

—

所谓“时的哲学”，并非简单的对应于英语如下之表达：Philosophy of time。它乃是以一种特殊的“时”的智慧和视野，观照、理解乃至回应大宇宙和现实社会人生的哲学。此所云“时”，不可简单理解为时空之时，因它

① 本文原载《中国传统哲学的现代诠释》，商务印书馆2003年版。

② 王夫之：《观生居堂联》，《船山诗文拾遗》卷一，《船山全书》第十五册，岳麓书社1998年版，第921页。

以时统空，摄空归时，又纳万象于其中，令时、空、物、人相互内在，一体不分（所谓言时，则空乃至物即在其中矣），既涵盖了时空的基本意蕴，更在时、空、物、人的这种相互内在、一体不分下，用价值之视野，以人为终极着眼点与关怀处，进一步包含着“时中之物”、“时中之物互动消长的总体格局、总体情状或态势，及其相对于人的‘机’与‘遇’意义”这类更具根本性的意蕴，使“时”成了兼含时空物三者而又通体浸润着浓郁人道价值之精神的范畴。因此，此所云“时”，与其说是一个指涉实然世界的范畴，毋宁说是一个在实然世界基础上，着重指涉价值世界的范畴；简言之，它指涉着人所值的特定时空下，大宇宙和社会人生中相关因素互动消长的总体格局、总体情状或态势，及在此总体格局、总体情状或态势下的事事物物。

易学时的哲学滥觞于《周易》古经，成熟于《易传》，而又发扬光大于后起的历代易学。

在古经那里，它通过视筮占为某一特定时下的活动，视筮占具体操作向着该时下全幅视野中宇宙内的一切开放，视筮占所获致的卦爻画符示着与筮问事项相关的该时下周围世界的存在情状及其所涵蕴的未来可能的动变与动变图景，初步昭示了《易》时的哲学观念的发轫。在此基础上，《易传》一则通过《彖传》开示《豫》、《随》、《颐》等12卦之“时义”，点醒人们触类旁通，悟及其他52卦的“时义”，再则通过《系辞下传》开示“六爻相杂，唯其时物也”这一论断，以作总体说明，全面彰显了成熟的《易》时的哲学。其后，三国魏王弼、北宋程颐等，对于开掘和阐扬《易》时的哲学方面的学术底蕴作出过突出贡献，深深影响了船山。王弼称：“夫卦者，时也；爻者，适时之变者也。”^①指明卦所符示的，是大宇宙和社会人生的各种特定时象，即它们的各种特定总体情状或情势；爻所表征的，则是恰值相关时象下，所已发、正发或将发的各种变化。又称：“以爻为人，以位为时，人不妄动，则时皆可知也。”^②进一步指出，如果说卦所符示的上述时象，可谓各种总体大时象，那么，爻所表征的，则可谓相关大时象下的小时

① 王弼：《明卦适变通爻》，《王弼集校释》，中华书局1987年版，第604页。

② 王弼：《周易注》上经《乾》，《王弼集校释》，中华书局1987年版，第216页。

象。在吸纳、改铸王弼相关学术资源的基础上，程颐说：“看《易》，且要知时。凡六爻，人人有用。”^①指出卦与爻所符示的，就是大宇宙和社会人生的各种总体大时象与相关具体小时象；解读《易》，至为关键的，就是明了卦与爻所内蕴的这些“时义”。

在整合提升其前易学及整个儒学时的哲学方面的相关学术资源的基础上，船山确立起明确的时的哲学之理念。他以这一理念通体体认、诠释、阐发《周易》，使易学时的哲学达到一种前所未有的学术高度。

船山首阐易学明时之义。在船山看来，包括人在内的大宇宙和社会人生中的万象，相互内在，都是落实于具体时中的存在，它们皆在相应时下发生发展演变互动着。脱离了时，它们的所然及所以然，简直不能得到哪怕是一点点解释。万象既是必然的时中的存在，又透过它们彼此的互动，促成了各种新的时的格局或态势。他认为，作为《易》符号系统的 64 卦，其卦其爻，就是万象所值的各种时及它们于所值各种时下所展示的各种时象、所互动而成的各种时的格局或态势的表征符示者。圣人作《易》，其基本出发点，就是立足于时的视野，观照、分析万象及其互动，进而通过 64 卦的符号系统，表征符示时中的万象，表征符示时中的万象所值不同位，所互动已成、正成、将成的时的格局或态势，通过文字系统，论显上述之一切。因此，与程颐“观《易》须看时，然后观逐爻之才”，“学者全要识时。若不识时，不足以言学”^②的识见相类，依船山之见，读《易》首在明时，读《易》最为基本的，就是生命地契得圣人在《易》的独特话语系统中对于以时观物的强调，及由此他们所展现与论显的万象的各种具体时象及大宇宙和社会人生的各种总体时的图景，由此学会自觉以时的理念和视野，深入玩味《易》的精妙内蕴，观照和分析包括人在内的大宇宙和社会人生中的各种事象。

他于《乾卦》显此明时之义说：“初者，时之‘潜’也；二者，时之‘见’也；三者，时之‘惕’也；四者，时之‘跃’也；五者，时之‘飞’

^① 程颢、程颐：《二程集·河南程氏遗书卷第十九》，中华书局 2004 年版，第 249 页。

^② 程颢、程颐：《二程集·河南程氏遗书卷第二上》，中华书局 2004 年版，第 13、15 页。此虽未明标为伊川语，但依拙见，当系伊川语。

也；上者，时之‘亢’也。一代之运，有建、有成、有守；一王之德，有遵养、有燮伐、有耆定；一德之修，有适道、有立、有权；推而大之天地之数，有子半、有午中、有向晦；近而取之夫人之身，有方刚、有既壮、有已衰；皆乾之六位也。故《象》曰‘君子以自强不息’，勉以乘时也。”^①

乾卦六爻纯阳，初爻之辞称“潜龙，勿用”，二爻之辞称“见龙在田，利见大人”，三爻之辞称“君子终日乾乾，夕惕若，厉，无咎”，四爻之辞称“或跃在渊，无咎”，五爻之辞称“飞龙在天，利见大人”，上爻之辞称“亢龙，有悔”。此六爻，表征符示着六种不同的时：初爻，物人宜潜伏而不宜显现之时；二爻，物人得显而一展身手之时；三爻，物人忧患惕惧之时；四爻，物人宜有所跃升之时；五爻，物人得以腾升之时；上爻，物人亢极之时。物人的或潜伏不显，或光显而畅行其志，或忧患惕惧而有所戒备，或尝试跃升以改善当下之境遇，或飞黄腾达而进入最佳理想境遇，或亢极而陷于绝境，都是所遭逢的时使然，是时客观地决定了这一切。物人皆为时的存在。物人与时的关系的第一个方面，就是后者对于前者的决定性。这具体体现在，时相对于物人而在先，物人与时的关系首先表现为物人对于时的面对与承受。作为时的存在，物人存在于相应时下，它们首先面对的是相应的时，时是其所不可自主选择，反却只能或不得不承受的。物人不可自主选择其所希望的理想之时，而拒斥那些拂己所愿的不理想之时。或选择或拒斥，只具有空想的理想主义的自由性，却丝毫不具备现实而真实的可行性。物人的一切作为，必须基于相应的时，受相应时的制约。在这个意义上，物人的作为，即可无一例外地视为对于所值之时的回应。因此，船山认为，对于人而言，第一位的问题，就是探明所值之时。在他看来，时有多种多样，时有形形色色的展现方式或表现形式：像表现于一个王朝的时，可有王朝初建之时，基业奠定之时，护持守成之时之不同；像表现于一个君王为政之德的时，可有宜因之而潜修德性、不事轻举妄动之时，顺之而吊民伐罪之时，承续光大先辈德业之时之不同；像表现于一种德性涵养修为的时，可有循道而行之时，依道而有所自立之时，学会通权达变之时之不同。推而广之，将视野无限放开去，作为人的终极生存家园的天地宇宙，表现于其中的时，也有

① 王夫之：《周易外传》卷一《乾》，《船山全书》第一册，岳麓书社1998年版，第827页。

子半之时、午中之时、向晦之时等之不同。再将视野收敛回来，反观人之一身一生，表现于其中的时，也有血气方刚之时、步入壮年之时、进入暮岁之时等之不同。这些多种多样的时，这些时的形形色色的展现方式或表现形式，充分表明，大千世界，宇宙万象，都是时的存在，都是时中的存在。对于这些时，对于时的这些形形色色的展现方式或表现形式，对于这些时的或时中的存在，乾卦的六爻之位，以及其他各卦，皆作出了相应的符示。作《易》之圣人，基于深挚浓郁而理性的人文之情怀与关切，其所启导于人的，首先就是显立起以时观物的理念与视野，深切体认、了解和把握万象所值之时与时中的万象。唯其如此，方可为尔后的乘时打下坚实的基础。

而在具体明时的过程中，船山特别强调指出，时既有类乎乾卦六爻所符示的那种常态之依序演变或延展，更有各种复杂莫测、不循一定之序的变化，因此，人切忌迷执时的常态，而忽视了除此而外的各种变化样态：“卦（以有）〔有以〕初、终为时位者，然而仅矣。即如《乾》以时言，而岂必一人焉由潜而见、而跃、而飞亢，阅历尽而不爽乎？孔子终于潜，周公终于见，文王终于跃，尧始即飞，比干、伯夷始即亢。人事如此，物之变、天之化，尤其不可测者。……其尤异者，于《泰》则曰泰极且否，于《否》则曰否极而泰，于《畜》则曰畜极而通，然则《明夷》之终夷极而必无伤，《解》之终解极而复悖乎？！以天下治乱、夫人进退而言之，泰极而否，则尧、舜之后当即继以桀、纣，而禹何以嗣兴？否极而泰，则永嘉、靖康之余何以南北瓜分，人民离散，昏暴相踵，华夷相持，百余年而后宁？《畜》极而通，则苟怀才抱德者愤起一旦，不必问时之宜否，可以唯所欲为，而志无不快。以天化言之，则盛夏炎风酷暑之明日，当即报以冰雪，山常畜而必流，水常通而必塞矣。故泰极者当益泰也，否极者当益否也。……而不可云极则必反也。极则必反者，箴人以慰不得志于时者之佞辞，何足以穷天地之藏，尽人物之变，贞君子之常乎？”^① 在船山看来，世事流转无常而难逆料，宇宙大化流转无常而亦难逆料，时的常态、常规展现之外，人们所更多遭逢的，每每是这种事先难以逆料的非常态、非常规展现，而前者往往是透过后者实现的。正如《系辞下传》在阐发表征符示并诠显上述各种时的《易》

① 王夫之：《周易内传发例》一二，《船山全书》第一册，岳麓书社1998年版，第667页。

之一书时所言：“《易》之为书也不可远，为道也屡迁。变动不居，周流六虚，上下无常，刚柔相易，不可为典要，唯变所适。”就此，他诠释道：“此言道之屡迁者也。有定在谓之‘居’。‘变动不居’，其变动无定在也。阴阳之气，絪縕而化醇，虽有大成之序，而实无序。以天化言之，寒暑之变有定矣，而繇寒之暑，由暑之寒，风雨阴晴，递变其间，非日日渐寒，日日渐暑，刻期不爽也。以人物言之，少老之变有定矣，而修短无期，衰王无恒，其间血气之消长，非王之中无偶衰，衰之后不再王，渐王渐衰，以趋于消灭，可刻期而数也。《易》体此以为道，……《易》之为道本如是，以体天化，以尽物理，以日新而富有，故占者、学者不可执一凝滞之法，如后世京房、邵子之说，以为之典要。”^① 乾卦以及其他诸卦之各爻所依次符示的有序延展的时，不必以依此等序而为一物一人所全然经历，物人或经历其中的某几个阶段，或始则遭逢其中的在上之爻所符示的阶段、终则遭遇在下之爻所表征的阶段，或自始至终皆值其中某一爻所表征符示的阶段。尤其是，64卦表征符示了大宇宙和社会人生的各种时象及其彼此之间的交替流转，但是，由其中的一种时象究竟将转向另外的哪一种时象，并未有一定之常。物极未必反。某一时象达致极点，往往不是向与其相反的时象转化，反却是对该时象的加强。泰卦与否卦相对待，前者所表征的一切通泰之时象达致极点后，未必转向否卦所符示的否塞不通之时象，却每每是对本时象的加强；后者所符示的否塞不通之时象达致极点后，同样未必转向前者所表征的一切通泰之时象，却每每是对本时象的加强。因此，船山认为，明时切忌简单化，切忌单向度的直线性思考方式，而宜充分考虑到时的复杂多变性，以便以灵活圆通之心，真切把握住时的脉动。

二

大宇宙和社会人生中的万象都是时的存在，都存在于时中，而受时的制约。现实的、或曰真实的万象的存在与演展，都无一例外地发生于相应的时中。因此明时是第一位的问题。在以时的理念和视野，通过对时的复杂多变

① 王夫之：《周易内传》卷六上；《船山全书》第一册，岳麓书社1998年版，第605—606页。

性有充分准备的灵活圆通之心，审视探明了万象所值之时、所值之时的脉动与时中的万象之后，接下来的问题，就是乘时及应时，乘时、应时而开拓自身理想的生存发展天地了。

在船山看来，作《易》之圣人晓示人们，就人而言，虽然他与万象一样，时对于其具有不可抗拒的第一位的优先性或先在性，必然要不以其意志为转移地接受既定之时的制约，而不能自由自主、积极主动地或选择或拒斥自己所希望的时与拂己所愿的时，但是，这并不意味着在现实的时面前，人完全成了一种被动、屈从而难以挺立其人生之自主性的存在。恰恰相反，对于自己所值的现实的时，人完全可由被动的面对与承受，激为积极的自主性回应，从而转被动为主动，成为成功驾驭时的自己命运的真正主人，而不是被动为时所牵引，丧失生命的主体性。

挺立人于时中的主体性，这是继明时之后最为关键性的环节。

船山指出，“自然者天地，主持者人，人者天地之心”^①；“道行于乾坤之全，而其用必以人为依。不依乎人者，人不得而用之，则耳目所穷，功效亦废，其道可知而不必知。圣人之所以依人而建极也”^②；“以人为依，则人极建而天地之位定也”^③。《复卦·彖传》说：“复，其见天地之心乎！”《礼记·礼运》曾称：“故人者，其天地之德，阴阳之交，鬼神会，五行之秀气也。”^④ 又称：“故人者，天地之心也，五行之端也，食味、别声、被色而生者也。”^⑤ 在船山看来，作《易》之圣人开示，作为妙不可言的宇宙大化所产生出的优秀分子的人，是万物之灵，充分体现了天地之心：“人之所以生者，非天地之心乎？见之而后可以知生，知生而后可以体天地之德，体德而后可以达化。”^⑥ 天地以其诚实无妄的无上好生盛德，透过神妙的阴阳之化，造化出人这种生命存在，并将诚实无妄的刚健自强而大有作为（属于乾天）、柔顺谦和而厚德载物（属于坤地）双重品质赋予了人，使人具备了

① 王夫之：《周易外传》卷二《复》，《船山全书》第一册，岳麓书社1998年版，第885页。

② 王夫之：《周易外传》卷一《泰》，《船山全书》第一册，岳麓书社1998年版，第850页。

③ 王夫之：《周易外传》卷一《泰》，《船山全书》第一册，岳麓书社1998年版，第852页。

④ 孙希旦：《礼记集解》卷二十二，中华书局1995年版，第608页。

⑤ 孙希旦：《礼记集解》卷二十二，中华书局1995年版，第612页。

⑥ 王夫之：《周易内传》卷二下《复》，《船山全书》第一册，岳麓书社1998年版，第227页。

整合了天地之德的至善之本然之性，同时无疑又将基于人的此一本然之性而开拓理想的人文之境及天人关系妙境的重任，托付给了唯一能够担当这一重任的人。造化人与托付人以上述重任，皆体现了天地之心。人自然应不负天地之所望，圆满完成上述重任，使天地之心在自己身上，得到充其极的实现、展现与升华而最大限度地发其皇。“圣人尽人道而合天德。合天德者，健以存生之理；尽人道者，动以顺生之几。”^①要圆满完成上述重任，天地所望于人的，就是人之立足于自身，挺立自己生命的主体性，以自天地那里所禀受的本然之性为终极的内在深层之根基，确立起正大的人文价值理念与标准，准此理念与标准，正定人道，建立适合社会人生存在发展的人文之序，并进而从作为自己立足之本的人道出发，合天德，契天道，以自身所特有的人文价值之视野与处理方式，审视对待自身而外的宇宙万象，审视重理天人之际，从而最终确立起经由人的（而非其他存在物的）积极主动之努力而所达成的、以充分展示人的主体性的以人为中心的全新天人关系格局与图景。

挺立人的主体性，以人为中心来审视处理天人宇宙间的一切事务，就是基于“依人而建极”、“不依乎人者，人不得而用之，则耳目所穷，功效亦废，其道可知而不必知”之理念，出于为人作考量，要人从自身出发，拓展出属于自己的人文世界，建立起属于自己的天人之序，达成符合自己价值理念的理想天人关系图景，使自在世界中的存在，化而为通体浸润着人文价值精神的富含人文价值意义的为我世界中的存在，令世界真正成为为我的世界或属于我的世界。只有世界成为为我的世界或属于我的世界，它对于人而言，才是有价值 and 意义的，才会成为与人息息相通的人所内在于其中的现实真实世界。也只有这样，天人关系的理想格局与图景，才会切实地、最大限度地得以达成。否则，人力所难及的、不会发生由自在状态向为我状态转化的世界中的一切，其于人毫无价值和意义可言，自然不必进入人的视阈之内和生命历程之中，它们也无助于天人关系理想格局与图景的达成。

世界万象是时的存在，是时中的存在，它们互动于相应时中，又通过彼此的这种互动，促成了时的改变。万象所值的时及通过它们的互动所造成的

^① 王夫之：《周易外传》卷一《无妄》，《船山全书》第一册，岳麓书社1998年版，第890页。

新时，展现了彼此间的各种关系格局。因此，挺立人的主体性，以人为中心来审视处理天人宇宙间的一切事务，就具体落实到挺立人于时中的主体性，以时的视野，从时中万象关系格局的实际出发，由人来自主审视处理一切事务，化自在之时为为我之时，化自在之时中的自在世界为为我之时中的富含人文价值与意义的为我世界，从而达成符合我的价值理念的真正属于我的时的世界。

挺立人的主体性前提下的化自在之时为为我之时，就是要使时进入到我的活生生的感性生活世界中来，与我的现实生活世界，与我的鲜活感性生命，融为一体，为我所认识，为我所利用，为我所自主积极地驾驭与回应，为我所赋予新的人文价值与意义。时是感性具体而非抽象、复杂多变而具神妙脉动的，我的生活世界和生命也是感性具体而非抽象、变动不居而新新不停的，二者实本然地二而一。复杂多变而具神妙脉动的时，与变动不居而新新不停的我的生活世界和生命，它们的由本然地二而一现实地相融成一体，就是透过主体性的我对于前者的积极主动而切实有效的驾驭与回应，实现其同步的脉动。

要实现上述同步的脉动，就要求主体性的我首先具体真切把握住时的脉动，令感性变动的时之流，一直处于我的视野之内，乃至进一步能够准确预见到其未来动向，使己之思、己之鲜活感性的生命，与之相偕成一体，不再彼此有所隔。在此前提下，主体性的我进而推出与时之流密相契应的各种具体回应举措，借时之流所提供的机遇和舞台，施展自己的身手，开拓契合自己人文价值理念的德与业，并使这种德与业的开拓，因应时之流的演展，稳步向前推进，真正做到乾卦《文言传》所言“终日乾乾，与时偕行”。

时之流的演展是变化无常的，要令其成为为我之时，为我所充分凭借利用之时，即需追步时之流的演展，随时推出与之相适应的回应举措：“初者，时之‘潜’也；二者，时之‘见’也；三者，时之‘惕’也；四者，时之‘跃’也；五者，时之‘飞’也；上者，时之‘亢’也”^①；“九四之跃，时劝之也；九五之飞，时叶之也；上九之亢，时穷之也。若其德之为龙，则均也。……时之穷，穷则灾矣。然而先天而勿违，则有以消其穷；后

① 王夫之：《周易外传》卷一《乾》，《船山全书》第一册，岳麓书社1998年版，第827页。

天而奉时者，则有以善其灾”^①。值怎样的时，即推出怎样的与之相契应的回应举措。值宜潜之时，即应之以潜；值宜见之时，即应之以见；值宜惕之时，即应之以惕；值宜跃之时，即应之以跃；……而一旦时不利于我，如遭值乾卦上九爻所符示的亢极难有所为之时，也不必丧气灰心，只要掌握了时的演展律则，遵循之而不是违背之，在该时出现之前和出现之后，找到适当的突破口，就完全有可能实现对于该时的驾驭，最大限度地遏止其不利方面的进一步扩展，乃至化不利为有利，化灾为福，化穷为通。时复杂多变，时之流的演展变化无常，作为主体性的我对其所推出的回应举措，自然也宜灵活变通，新新不已，不守固常。《系辞下传》所谓：“变通者，趣时者也。”船山释之云：“人之乘时速应而不滞以效此者也。”^②这种对于时的不滞之速应，约而言之，即是艮卦《彖传》据所云“时止则止，时行则行，动静不失其时”而因时而止，应时而动。具言之，即是“身世之有行藏，酬酢之有应违，事功之有作辍，用物之有丰俭，学问之有博约，心思之有存察，皆繇乎心之一动一静；而为行为止，行而不爽其止之正，止而不塞其行之几，则当所必止，一念不移于旁杂，而天下无能相诱。当其必行，天下唯吾所利用，而吾心无所或吝，行止无适，莫之私意，而天下皆见其心，非独据止以为藏身之固，而忘己绝人，以为姑免于咎之善术矣”^③。于时中挺立主体性的我，其能挺立其主体性，并对时作出宜止则止、宜行则行的不滞之速应，乃是由于其拥有一种具备全幅的时的意识之醒觉，与时之流同步律动、息息相通，向在时之流中存在演变着的天人宇宙无限全方位开放的深厚宽广之大心灵。这一大心灵，是天地之心之所在，它浸润着正大的人文精神，固守着德性优先之价值立场，使各种回应之举措不致偏离德性之轨道，令一己之私得以滋生泛滥，从而使主体性的我，在明时应时的过程中，恒常保持其人文德操，令各种回应之举措及由此所发生的各种实际效应，皆具备终极的人文价值之根基。所谓“若其德之为龙，则均也”；所谓“行止无适，莫之私

① 王夫之：《周易外传》卷一《乾》，《船山全书》第一册，岳麓书社1998年版，第828—829页。

② 王夫之：《周易内传》卷六上《系辞下传》第一章，《船山全书》第一册，岳麓书社1998年版，第577页。

③ 王夫之：《周易内传》卷四上《艮》，《船山全书》第一册，岳麓书社1998年版，第419—420页。

意，而天下皆见其心”。如此而圆满实现《系辞上传》所云“崇德广业”之目的：“‘崇德’者，日进于高明；‘广业’者，立焉而固，行焉而顺也。不崇，则执近小以为德而不弘；不广，则业不切于事理而不足以行远。此圣学之极致，而作圣者不容舍此而有歧趋，则志学之初，亦必以此为圣功之准则。”^①

在上述大心灵的指引下，由主体性的我对时之流作出不滞之速应，所宜凭借的是方法论上的时中，所可达致的最佳境界，则是人生德业的时中。

崇尚不偏不倚、无过无不及的中庸、中和、中正之方法论与理想境界，是《易传》之后所彰显的《易》的核心精神之一，是契接三代及其以上之统的孔孟以来正统儒家终始一贯的基本立场。《易传》更在《易》诸卦二、五两爻表征符示中庸、中和、中正意蕴的基础上，进一步点醒了时中的方法论与理想境界。如于《蒙卦·彖传》称：“蒙亨，以亨行，时中也。”被邵雍称为“知《易》者不必引用讲解，是为知《易》。孟子之言未尝及《易》，其间易道存焉，但人见之者鲜耳。人能用《易》，是为知《易》。如孟子，可谓善用《易》者也”^②，即虽未具体称引过《易》，但是对于《易》的精神领会最为深透、运用最为自如的孟子，也在《孟子·万章下》具体阐发过这种方法论与理想境界，并标举过契合此种方法论与境界的理想人格，即所谓“圣之时者”的孔子：“可以速而速，可以久而久，可以处而处，可以仕而仕，孔子也”；“孔子，圣之时者也”。而《礼记·中庸》，更视时中的方法论为君子素所秉持，时中的境界为君子素所追求，而提出如下之著名论断：“君子中庸，小人反中庸。君子之中庸也，君子而时中；小人之反中庸也，小人而无忌惮也。”对于这一论断，朱熹在其《中庸章句》中，曾作过如下之经典性诠释：“君子之所以为中庸者，以其有君子之德，而又能随时以处中也。小人之所以反中庸者，以其有小人之心，而又无所忌惮也。盖中无定体，随时而在，是乃平常之理也。君子知其在我，故能戒谨

① 王夫之：《周易内传》卷五上《系辞上传》第七章，《船山全书》第一册，岳麓书社1998年版，第534页。

② 邵雍：《皇极经世·观物外篇下》，道藏本第23册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1996年版，第449页。

不睹，恐惧不闻，而无时不中。小人不知有此，则肆欲妄行，而无所忌惮矣。”^①

在整合以上学术资源的基础上，船山认为，《易》所倡导的，就是追契圣之时者，以方法论上的时中，成就人生德业的时中，以此而尽人事、听天命，最大限度地实现人生之理想与理想之人生：“君子安其序也，必因其时。先时不争，后时不失，尽道时中以俟命也。”^②

在船山看来，作《易》之圣人指明，不偏不倚、无过无不及的中，是回应时之流、拓展人生德与业的最佳方法论；这种中，也是拓展人生德与业所宜达致的最佳理想境界。此种作为方法论的中与作为理想境界的中，并非抽象的、固定不变的，而是具体的、处于流变状态之中的，是在具体的时之流中，因应具体的时之流，而得以展现和实现的；离开了具体的时之流，所谓“中”是不存在的，抑或是难以真正得以展现和实现的，至多它只能是虚幻的观念形态的，只能是空想的理想主义形态的。此一慧见，无疑也是精妙卓异的。它既不乏其超越的理想主义的品格，更不乏其直面现实的理性、理智、现实性的品格。这种理性、理智、现实性的品格，就使得此一慧见颇显亲切宜人，避免了空想的理想主义的各种弊端。时之流在难可测度地变化演展着，作为主体性的人在对其作出回应时，就只能准确把握好其脉动，契应其演展的具体情状，采取相应的中的方法，达致中的德业境界。有怎样的时之流情状，就要采取怎样的具体中的方法，达致该时之流情状之下的怎样的最佳德业境界。时之流情状不同，这种方法的中与最终所达致的德业境界之中，也就不同。时之流情状形形色色、复杂多变，上述方法的中与最终所达致的德业境界之中，也就有形形色色、复杂多变的实现与展现。此等方法与德业境界的中与时之流的对应，就真正实现了主体性的我与时之流的妙合。这种妙合，就是妙不可测的时之流的演展，与富含妙致的人文德业实现过程的妙合相通，一体不分。在这种妙合相通、一体不分中，人的正大人文德业得以顺畅拓展，时接续成为为我之时，人文价值世界与总体天人关系格局与图景步步进入理想之佳境或妙境。而在此过程中，人始终所宜奉持的基

① 朱熹：《四书章句集注》，中华书局1995年版，第19页。

② 王夫之：《周易外传》卷一《乾》，《船山全书》第一册，岳麓书社1998年版，第827页。

本信念，就是尽人事而听天命。只管最大限度地施展自己的努力，至于最终成效如何，一切听候时运之安排，不要刻意在心。

最后，为准确把握、圆满回应人所逢之时，妙契时之流，船山特别强调洞悉时下物象间一显一隐、相互涵摄、一往一来、捷速流变而所内蕴的变化之微妙契机。他基于《易》的本有资源，创造性地吸纳了汉代京房易学飞伏说中乾坤阴阳隐显涵摄之妙义与虞翻易学旁通说中物象静态隐显涵摄、动态流变互通之思想，通过卦的错综关系，揭示了相错之卦所表征的阴阳物象间的一显一隐、相互涵摄关系，相综之卦所符示的阴阳物象间的一往一来、捷速流变关系，尤其是在上述关系中所透显出的变化之微妙契机，为人们明时时应时以实现其人生之理念与追求，提供了保障。

船山指出：“《周易》之书，《乾》、《坤》并建以为首，《易》之体也；六十二卦错综乎三（才）〔十〕四象而交列焉，《易》之用也。纯《乾》纯《坤》，未有《易》也，而相峙以并立，则《易》之道在，而立乎至足者为《易》之资。《屯》、《蒙》以下，或错而幽明易其位，或综而往复易其几，互相易于六位之中，则天道之变化，人事之通塞尽焉。而人之所以酬酢万事、进退行藏、质文刑赏之道，即于是而在。”^①又说：“《周易》之序，错综相比，合二卦以著幽明屈伸之一致。”^②还称：“是故阴阳有十二位焉，其向背相值也。”^③《周易》并建乾坤，显宇宙阴阳各六之全与或显或隐之六位。显之六位与隐之六位的和，即是12位。64卦有或错或综两种基本关系。同位之爻两两相反的一组卦，即构成相错关系。如乾（䷀）与坤（䷁）、中孚（䷼）与小过（䷽）等即是。一卦倒转即成另一卦，这两卦即构成相综关系。如屯（䷂）与蒙（䷃）、革（䷰）与鼎（䷱）等即是。相错关系的两卦各为一象，相综关系的卦共具一象，于是64卦即可化约为36象。相错关系的两卦，一卦显而内涵另一卦；相综关系的两卦，一卦其一往一来、一屈一伸，即可捷速流变互通。卦与卦之间的这种错综关系，精妙地

① 王夫之：《周易内传》卷一上《上经乾坤》，《船山全书》第一册，岳麓书社1998年版，第41页。

② 王夫之：《周易内传》卷一上《坤》，《船山全书》第一册，岳麓书社1998年版，第74页。

③ 王夫之：《周易外传》卷一《否》，《船山全书》第一册，岳麓书社1998年版，第854页。

符示了时中的万象或一隐一显、相互涵摄，或往来屈伸、捷速流变之奇妙关系，开示了一幅时之流中的奇妙的总体天人宇宙图景。这一切，加之上述关系中所透显出的时中万象变化的微妙契机，更是作为主体性的我妙契时之流，成功回应之，拓展德业之所必须明了和抓住的。

三

总结以上所述，船山谆谆告诫人们，时虽有异，位虽有别，然于正大的 人生德业而言，皆为我之时，皆为我之位，皆为可为之时，皆为可为之位。身值任何时位，人皆宜忧患于该时位，奋勉于该时位，以此而忧患奋勉以终 其一生：“时皆其时，位皆其位，行乎险阻，而德业贞乎一，以易简应繁 难，而不忧道之或诎也。”^①“充天地之位，皆我性也；试天地之化，皆我时 也。是故历忧患而不穷，处死生而不乱，故人极立而道术正。”^②“夫履虎尾 者，则既履之矣，虽虎尾，亦素位也。时穷于天，事贞于变，贤者固有不能 及之理，圣人亦有不得尽之功。不能及者，勉强及之，不得尽者，无或忘之 而不相悖害。”^③“龙之亢，非不知也，秉刚正之德，虽知而不失也。唯若孔 子，知不可为而为之，而不磷不缁者不失，乃能与于斯。忠臣孝子，一往自 靖，不恤死亡之极，亦有圣人之一体，虽有悔而固为龙德；时乘之，亦所以 御乱世之天也。”^④“人之于道，唯有不足，无有有余；唯有不及，无有太 过。尽心乃能知性，止至善而后德以明、民以新，……无得半中止之道也。 君子于此，可以知天，可以尽性矣。”^⑤ 船山上述析论，无疑是在易学的独 特话语系统下，深化发展了《中庸》的如下之论述：“君子素其位而行，不 愿乎其外。素富贵，行乎富贵；素贫贱，行乎贫贱；素夷狄，行乎夷狄；素 患难，行乎患难；君子无入而不自得焉。” 船山晓示人们，真实的人生，就

① 王夫之：《周易内传》卷五上《系辞上传》第二章，《船山全书》第一册，岳麓书社1998年版，第512页。

② 王夫之：《周易外传》卷七《杂卦传》，《船山全书》第一册，岳麓书社1998年版，第1114页。

③ 王夫之：《周易外传》卷一《履》，《船山全书》第一册，岳麓书社1998年版，第849页。

④ 王夫之：《周易内传》卷一上《乾》，《船山全书》第一册，岳麓书社1998年版，第73页。

⑤ 王夫之：《周易内传》卷一上《乾》，《船山全书》第一册，岳麓书社1998年版，第68页。

是在自己所值之时下实现的，值何时，即要通达地接受何时，理性地直面该时，并通过方法的时中，圆满实现德业的时中之境，以稳步迈向理想的未来。

船山推出了其上述意蕴丰赡的易学时的哲学。这一哲学开示了明时而通变，挺立人于时中的主体性，创造性地处理好人文德、业与时的关系，妙契并成功地回应现实之时遇，以便最大限度地实现人生德、业之辉煌，不断趋近于德业圆满、家国和谐、天人和谐之理想人生佳境和天人关系妙境的学术理念。这无疑较好地实现了超越的理想主义维度与直面现实的理性理智向度的有机结合。通过这一哲学所透显出的他的学术心灵，则是孜孜追契时之流的感性脉动，尽其最大之可能，实现张载所云“为天地立心，为生民立命，为往圣继绝学，为万世开太平”^①之志。时至今日，上述哲学，仍闪耀着可贵的人文价值之光辉，深值我们开掘和弘扬。

^① 黄宗羲、全祖望：《横渠学案下》，《宋元学案》第一册，中华书局1989年版，第769页。

五、附 录



牟宗三先生新儒家视野下的孔子^①

孔子（公元前551年—前479年）的名字是与中国哲学、中国文化连为一体而不可分割的。不仅有此不可分割，而且孔子更以其卓越的文化建树与所达成的非凡精神境界、生命境界，以及该建树与境界所展示的历久弥新、经久不衰的永恒魅力和深远影响力，成为中国哲学与中国文化的伟大象征。对于孔子何以成为这种象征，人们的理解往往不一。这就存在一个颇值玩味的生命与文化的哲学诠释学（Philosophical Hermeneutics of life and culture）问题。生当中国哲学与中国文化绝续、存亡重大历史转折时期的一代新儒家大师牟宗三先生（1909年—1995年），以其基于整个世界范围内各民族多元文化并存发展视阈下的高度民族文化意识之自觉和高远卓荦的哲学器识，在“返本开新”的坚定信念下，审时度势，毕生致力于“反省中国之文化生命，以重开中国哲学之途径”^②这一布满艰辛曲折而又意义重大深远的事业，疏通传统，会通中西，守护、光畅中国人所特有的文化价值世界，扮演了一个很难再由另一个人扮演的“接得上儒家原始生命并就此直契时代运会”的重要角色^③，建构起“无论在体系的完整和思想的深刻、圆融方面”，“都堪称是现代新儒学发展的一个峰巅”的牟氏哲学^④，实至名归地被誉为

① 本文原载《烟台大学学报》哲学社会科学版，2005年第2期。

② 蔡仁厚：《牟宗三先生学思年谱》，（台北）台湾学生书局1996年版，第73页。

③ 黄克剑：《百年新儒林》，中国青年出版社2000年版，第225页。

④ 郑家栋：《断裂中的传统》，中国社会科学出版社2001年版，第102页。

“高狂俊逸、透辟深彻的大哲”^①。牟先生由此自承：“学术生命之畅通，象征文化生命之顺适；文化生命之顺适，象征民族生命之健旺；民族生命之健旺，象征民族磨难之化解。无施不报，无往不复，世事宁有偶发者乎？”^②而孔子之为中国哲学与中国文化伟大象征的所以然，也因之在他那里得到了独特的全新理解。本文即拟就牟先生新儒家视野下的孔子作一番粗浅的探讨，并以此纪念这一大哲谢世十周年。

一

现代文化学、人类学认为，人类是一种文化的存在物，文化是人类生命存在的基本方式。每一民族皆拥有自己的文化，该文化即是该民族生命存在的基本方式，体现了其内在本体精神，透显着其所特有的精神方向，决定着其存续。在世界民族之林中，中华民族拥有着绵延历史最为悠久、一直未尝发生过间断的伟大中华文化。这一体现中华民族内在本体精神、昭示其特有精神方向的文化在长久绵延的过程中，以其生生不息、日新又新的旺盛生命活力，应对大开大合之局的坚强生命韧力，包容多元因子、包括外来异质因子的巨大融摄、涵化能力，汇聚、伸展成一条具有博大精深之内涵和鲜明圆而神之气象的厚重历史文化长河。就是此一长河滋养了中华民族，持续构筑、重构着她的安身立命的精神家园，开示着她的生命存在与实现的应然方式，引导着她的生活世界的稳步推展和人生价值与意义的不懈追求。东汉以前，作为中国文化中坚和主体部分的华夏文化一直遥遥领先，对周边未开化之少数民族起着强有力的范导作用。这时的华夏文化如日中天，强力照耀、笼罩着一切，周边少数民族则被视为未化待化之族，几乎无什么文化可言。华夏文化凸显，夷夏意识鲜明。但此时华夏所秉持的夷夏意识，乃是一种视夷狄几乎无文化可言而可在文化上被忽略的意识，因而，在这种意识下，华夏所拥有的文化即被未加思考、理所当然地视为了文化的同义语，所以并未真正出现华夏民族文化意识之自觉。换言之，此时的夷夏意识，主要是一种

① 蔡仁厚：《中国哲学的反省与新生》，（台北）正中书局1994年版，第257页。

② 牟宗三：《五十自述·自序》，（台北）鹅湖出版社1989年版。

以文化、文明而非血缘、民族、政治、地理为判准区别华夷的意识，因之尚不可轻易断言为一种华夏民族对自身文化已有彻然明确自觉的意识。东汉以降，佛教作为一种具有深厚底蕴的异质文化传入东土，以其渐次积聚所成的势如破竹之势，强烈冲击着华夏固有文化，并进而引发它的内部出现激烈开合分化。迁延至于隋唐，华夏文化虽以其巨大的融摄力，涵化佛教而令其实现了中国化，但自身在涉及全局的价值世界应然方向问题上的危机也全面爆发，它的绝续、存亡成了一个现实的严峻问题。这才于中唐之后激起一些士大夫超乎寻常地高标夷夏意识。但这时的夷夏意识已发生了深刻变化，它乃是一种对于夷、夏各有了全新认识前提下的华夏文化与夷狄文化分际甚明的新文化意识，因而划时代地昭示着这些士大夫强烈民族文化意识之觉醒。民族文化意识之觉醒，即意味着民族文化意识之自觉。伴随着这种觉醒与自觉，民族文化本统、正脉的观念也出现了。其显著标志，就是韩愈道统说的提出。

韩愈的道统说显发于《原道》这篇具有历史性意义的经典文献。在该文献中，他称：“夫所谓先王之教者，何也？博爱之谓仁，行而宜之之谓义，由是而至焉之谓道，足乎己、无待于外之谓德。其文，《诗》、《书》、《易》、《春秋》；其法，礼乐刑政；其民，士农工商；其位，君臣、父子、师友、宾主、昆弟、夫妇；其服，麻丝；其居，宫室；其食，粟米果蔬鱼肉。其为道易明，而其为教易行也。是故以之为己则顺而祥，以之为人则爱而公，以之为心则和而平，以之为天下国家无所处而不当。是故生则得其情，死则尽其常，郊焉而天神假，庙焉而人鬼飨。曰：斯道也，何道也？曰：斯吾所谓道也，非向所谓老与佛之道也。尧以是传之舜，舜以是传之禹，禹以是传之汤，汤以是传之文、武、周公，文、武、周公传之孔子，孔子传之孟轲。轲之死，不得其传焉。”^① 他极为痛心指出：“周道衰，孔子没，火于秦，黄老于汉，佛于晋、魏、梁、隋之间，其言道德仁义者，不入于杨则入于墨，不入于老则入于佛。入于彼，必出于此。入者主之，出者奴之。入者附之，出者污之。噫！后之人，其欲闻仁义道德之说，孰从而听之？老者曰：孔子，吾师之弟子也。佛者曰：孔子，吾师之弟子也。为孔子

^① 韩愈：《韩愈全集》，上海古籍出版社1997年版，第121—122页。

者，习闻其说，乐其诞而自小也，亦曰：吾师亦尝师之云尔。不惟举之于其口，而又笔之于其书。”^①

这就明确地指出，华夏民族有其面向人与天地乃至鬼神相连一体的整个生活世界的广泛涉及其各个层面和领域的固有文化；这一文化有其固有的本统、正脉，也有其内部歧出，更有其来自外部异族异质文化即外夷文化的严重戕害和遮蔽；其本统、正脉乃由圣明先王和儒门圣贤代代相互传承所成，所传者系以仁义为实质内容的人生正大应然之道，此道有其上述传承统绪而为华夏文化、华夏民族命脉之所系而称道统，此统为华夏民族文化本然之正统而称本统、正脉；其内部歧出，举其荦荦大者，如老子、黄老、杨朱、墨子之学；对其造成严重戕害和遮蔽的外夷文化，主要是佛教。由此，韩愈以及李翱等，作为当时古文运动之中坚，以其舍我其谁的神圣庄严的民族文化担当感，毅然揭开了以全面恢复华夏文化固有本统、正脉为内容的更新、复兴儒学思潮之序幕。

而接续韩愈、李翱等的未竟之业，北宋以后所兴起的理学，即是在张大道统意识、彻底恢复作为华夏文化本统、正脉之所在的儒学之正统地位这一理念的激励下，勃然大兴，并跃为主流思潮的。这标志着民族文化意识的进一步觉醒和自觉，也是一种文化上的历史理性意识之自觉的具体体现。北宋以还，华夏政权相继遭受被视为夷狄的辽、西夏、金政权的侵扰，尔后乃至先后被蒙古、满所建立的政权推翻，又更为被称作泰西之夷的西方列强以坚船利炮轰开国门，国力与文化急转直下，不可遏止地转衰转颓，被动性地全面受到西方强势文化的残酷挑战，固有文化价值系统几近坍塌，其余波迄今未息。其间，昭示华夏文化优越感的延续达数千年之久的夷夏意识，最终被程度不同地肯定各种文化存在之价值的多元文化并存发展视野下的中外意识所取代。上述一连串的持续达千余年之久的愈演愈烈的不幸遭遇，步步增强、加深了华夏民族、中华民族对于自身及其文化生灭存亡的惨痛、深挚而理性的忧患意识，步步增强、加深了其民族文化意识之觉醒与自觉，步步增强、加深了其焕发民族文化原有活力、再现其强势雄风的真切愿望。牟先生即生活在上述三项内容得以步步增强、加深的时代的最后阶段，他的民族文

^① 韩愈：《韩愈全集》，上海古籍出版社1997年版，第120页。

化忧患意识，民族文化意识之自觉，民族文化焕发原有活力而重振强势雄风之愿望，皆分外强烈。就是在这样一种背景下，他重新深度反省了中国文化固有之道统一问题，并借此揭示了孔子于其中的卓越建树及所达成的生命境界。

依照牟先生之见，“自韩愈为此道统之说，宋明儒兴起，大体皆继承而首肯之。其所以易为人所首肯，因此说之所指本是一事实，不在韩愈说之为‘说’也（此非是一个人之学说之问题）。唯韩愈说之，有点醒之用耳”。^① 中国文化有其道之本统，孔子对此本统进行过再建；经由孔子的再建，这一本统才得以全幅开显确立起来。因此，孔子在中国文化史上的地位，即是不言而喻的了。孔子以其“高度的人生智慧，给人类决定了一个终极的人生方向，而且将永远决定着”，“中国哲学史中，必把孔子列为其中之一章”^②。他意味深长地指出：“‘道’者精神生命之方向之谓也。一民族如不能对此点有彻底清醒之确立与挺立，则必永停于软塌恣肆、颠倒摇摆、甚至冻结，而不能畅达屹立其自己之境。”^③

此处先及中国文化初具的道之本统及孔子对它的关切处。

在牟先生看来，道之本统集中初步体现于尧舜三代之政规业绩中。

依据传世文献，牟先生引证了《尚书》中《周书·召诰》（今文）的如下一些话语：“惟王受命，无疆惟休，亦无疆惟恤。呜呼！曷其奈何弗敬！”又：“呜呼！天亦哀于四方民，其眷命用懋，王其疾敬德！”又：“王敬作所，不可不敬德。”又：“惟不敬厥德，乃早坠厥命。”又：“宅新邑，肆惟王其疾敬德。王其德之用，祈天永命。”此外，他还引证过其他文献中的相关文字。他指出，上述这些话语，典型体现了尧舜三代道之本统。其基本精神，乃“就三代王者受命而言德之总规。此道德之总规是作用地关联着明命、哲命、成命、大命而言，总之是关联着其受命与永命而言”；而“此道德之总规即是其‘政规’，所谓原始之‘王道’者是也。此三代王道之‘政规’、其德与道之表现是在王者团聚群体以开物成务中表现，即在原

① 牟宗三：《心体与性体》上，上海古籍出版社1999年版，第163页。

② 牟宗三：《中国哲学的特质》，上海古籍出版社1997年版，第5页。

③ 牟宗三：《心体与性体》上，上海古籍出版社1999年版，第168页。

始的综合构造中表现”。

对于尧舜三代之本统，牟先生认为，其后孔子以及孟子所注意者、所关切处，“其重点亦是在‘其德之用，祈天永命’处，即德之总规、政规之‘规’字，此乃见德之所以为德、道之所以为道者，此仍是提起来以见道之本统者。此道之本统是由主观方面之‘敬德’与客观方面之帝、天、天命、天道而规定者。其表现虽是作用地关联着天之大命而表现，然毕竟亦是其有德与有道处，故言道之本统，其重点不能不在此处着眼也。此只有在圣者生命之通契中，始能自我作主地在存在之实感中如此认识道也”。这一道之本统又是有其局限性的。从德的角度立言，其局限性，最重要的一点，即在于“尚未至内在化点出吾人所以能日进其德之内在而固有的性体，即内在而固有的道德创造之真几”。^①这就为孔子预留了莫大可为之空间。

历史主义地审视中国文化衍展之长河，我们认为，所谓尧舜三代之本统，迄于西周初叶方得以真正开显。

中华文明源远流长，积淀下了丰赡、深湛而厚重的历史文化底蕴。在此文明的早期，夏商周三代所取得的显赫成就，已是有目共睹。而文明与文化的创造，各种成就的取得，都与人的努力直接相关，其所或直接或间接展现抑或生动诠释着的，其中就是人的价值和意义。但是，此等展现或诠释，与人对此的觉悟和自觉，并非同时发生的，后者远要晚于前者。放眼中华文明之长河，后者的初步发生，已在西周初叶。

西周取代殷商，在王朝更迭的背后，所涵蕴着的，乃是思想文化之域所发生的更具根本性意义和深远历史影响力的重大转型。这一转型的核心，就是神学信仰的人文化与伴随此人文化而来的具有划时代意义的人的发现的鲜明主题的初步开显。

众所周知，殷商时期，神学信仰主导着先民的整个精神与生活的世界。上帝被视为整体天人宇宙间的至高无上的主宰，终极决定着其间的一切。作为人世最高统御者的王，其在落实自己角色的每一环节和细节，每每皆要以敬畏上帝为本，以祭拜求佑、占卜测知神意为手段，而人自身的价值和作用，几乎未能呈露在他的视阈之内。王尚如此，遑论王之下的其他人。在上

① 牟宗三：《心体与性体》上，上海古籍出版社1999年版，第178、184、180页。

述信仰下，上帝自身之所是，不可琢磨，难以测度，与人属于两种截然不同的存在，二者之间几乎没有丝毫的同质关联。前者对于后者，也没有明显的善意关切、眷顾。这一切，在西周初叶发生了重大改观。周初当政者，在赢得统御天下之大位后，有了王朝更迭所以然的问题意识之自觉。他们透过对三代王朝更迭所以然的深度反思，得出天命转移的观念，并借助这一观念，实现了对于上帝信仰的全新理解。在他们的视阈下，皇天上帝（或直呼曰天）依然是整体天人宇宙间的最高主宰，但它已是一个可以测度体认沟通面对的绝对善的化身，以善为其终极关切。德以待天下者，方可、即可得到它的赏识而赢得天命，跻身统御天下之位；而一旦失德，此命即会被收回，转而赋予新的德以待天下者。此亦即深隐于王朝更迭背后的最大秘密之所在。可见，在周人那里，他们仍无条件地继承了前代对于帝的绝对信仰，但对其之所是的理解，却发生了实质性的变化。依他们之见，帝或天是一个圆满至善而令人无限敬畏、景仰的存在，它对人世间时刻给予着浓郁的关切，希望人有德性而以德责己以立身行事，希望统御天下万民的王是一位当之无愧的德性表率并真切以恤民、惠民为念，希望人世间因德性而稳步走向富足、善化与和谐。于是，谁在德性领域堪为天下之表率且能真正恤民、惠民，帝或天即将统御万民之天命授予他；而一旦失德，则剥夺其王位而将天命授予新的德性上堪为天下表率且真正恤民、惠民者。此即因德而受命、丧德则被夺命。这样自然就发生了天命转移现象。上述识见，凝练为“疾敬德”、“祈天永命”诸渗透着深挚理性忧患意识的原始王道理念，昭示着以德为灵魂的王道政治之初步自觉。此即牟先生所言：“无常的天命，取决于人类自身的敬德与明德。如果堕落了，不能敬德、明德，天命必然亦随之撤消”；而“‘天命’的观念表示在超越方面，冥冥之中有一标准在，这标准万古不灭、万古不变，使我们感到在它的制裁之下，在行为方面，一点也不应差忒或越轨。如果有‘天命’的感觉，首先要有超越感（Sense of transcendence），承认一超越之‘存在’，然后可说”。^①

际此历史境遇，主要当系滥觞于祭拜神灵的巫术宗教活动的礼乐，历夏商之后，在人的发现的时代主题下，转化为时代思想文化的基本形态，最终

① 牟宗三：《中国哲学的特质》，上海古籍出版社1997年版，第17页。

出现了此一形态下的整体思想文化价值系统，成功奠定了中华作为一礼乐之邦的根基。上述系统一反以往礼乐的基本巫术宗教神学品格，而豁然高标人文之精神。它贯通天人，立足于天人之整体和家国天下之整体的宏大视阈，以天人之沟通契合于家国天下之平治而秩序化、和谐化为其终极核心诉求。它透过祭祀礼乐的具体仪式、活动，一则表达了人对于天的敬畏与感恩，再则实现了天与人的感通，三则营造起独特的神圣庄严氛围而熏染、震撼人的心灵，激发出人之来自于生命深处的对于超越性存在即天的强烈而深沉的敬畏与感恩之情愫，进入通体纯然的敬畏与感恩的生命状态或境界。它透过祭祀礼乐的具体仪式、活动，也表达了人们对于以德配天而创立、传承人生德业的先王、先祖的敬畏与感恩，并借此彰显出先王、先祖所表征的人的价值以及人们对此价值的高度自觉与肯定。而透过在世者各种场域下繁缛不紊、有章可循的种种交往礼乐仪式、活动有节有度地具体实施，它又彰显出对于各种社会角色和充任这些角色之人的正视，以及在此正视所许可的限域内对于充任相关角色之人的善待；彰显出对于通体洋溢着人文精神的礼乐制度、社会秩序的敬畏与善待；彰显出人道与天道同样的神圣与庄严。在它的有效甄陶下，天人息息相通，天地人物相连一体，构成人的整个生活的世界。这一世界，逐步迈向礼乐化的富含人文价值意义的世界。置身于其中的人，也成为礼乐化了的人。礼乐既获得了超越性之天的根源性意义，又获得了直接性的生命存在本身之存在上的究竟意义，化而为人上以通天、下以贯人的基本生活样式、生活态度、生命存在方式与气象。牟宗三先生称：“中国自尧舜禹汤以来，以至周文之形成，所谓历圣相承，继天立极，自始即握住‘生命’一原理，内而调护自己的生命，外而安顿万民之生命。是以前用心立言，而抒发真理，措之于政事，一是皆自一根而发。哲学从这里讲，历史文化从这里表现。”^①

而上述原始王道理念，无疑也包涵着如下更具一般性、普遍性意义的意蕴：即在人之为、天人关系问题上，德乃是帝或天对于人的必然要求，是人的存在的根据与人之所以为人的表征，人因此而宜确立起道德理性。此其一。其二，帝或天一直敞开着人与其进行密切感通的大门，对挺立道德理性

^① 牟宗三：《历史哲学》，广西师范大学出版社2007年版，第61页。

的有德之人，及其以德为价值根基而所开展的人生之一切，给予充分的肯定，并引导人们从德性出发正视自身，开掘自身之价值与潜力，挺立起自己生命、人生基于德性的主体性，积极开拓以德为价值根基的人生历程与生活天地。其三，德最终成为人下而正定自身之生命与人生，上而感通并契合帝意、天心与帝、天本身的唯一凭借；人以德乃可、即可与帝、天相契合而成为帝、天肯定的真正的人。此即牟先生所言：“天命、天道乃通过忧患意识所生的‘敬’而步步下贯，贯注到人的身上，便作为人的主体”；“天命、天道愈往下贯，我们的主体愈得到肯定”，“愈显得自我肯定之有价值”。^①德，成为人得到皇天上帝认可、实现与其沟通的基本凭借，由此也进而成为人之所以为人的基本应然表征。立足于德，人即会得到皇天上帝的护佑，顺畅推展人生的一切，实现自身之目标；反之，人只会动辄碰壁。由此，在德的大前提下，人自身，无疑成了人事成功与否的实质意义上的真正决定者。人的价值、意义和作用，顺理成章地得以逐步开显。德彰显为一种与皇天上帝相契合的表征人之应然生命品质的崇高、神圣价值。对于德的这一理解，显然意味着人的人文价值意识之初步觉醒与自觉，意味着人文精神的彰显。伴随着这一切而来的人的价值、意义和作用的开显，就是所谓“人的发现”。这也是此一发现在此历史文化语境下的基本内涵之所在。

从上述周人对于帝或天之信仰的全新理解及由此所引发的对天命转移、人生应然的独特理解，我们不难发现，周人对于帝或天的信仰仍是第一位的，绝对的，正是因此信仰，人才确立起他的道德理性，由此昭示出道德理性的非理性信仰化，昭示出人文的神学化；而德，又是人文性的，周人对帝或天所作的上述理解，显然乃是基于一种人文之德的视野，令其在这种视野下实质成了人文之德与人文精神的圆满化身，这又昭示出非理性信仰的道德理性化，昭示出神学的人文化。不难看出，就历史的现实言，道德理性的非理性信仰化，人文的神学化，是第一位的，因为道德理性、人文的终极价值根据存在于人之外的帝或天那里；就文化、哲学的历史发展言，非理性信仰的道德理性化，神学的人文化，又是更具根本与实质意义的，因为非理性信

① 牟宗三：《心体与性体》上，上海古籍出版社1999年版，第16页。

仰、神学所传达的实际内容是理性的、人文的（所谓“神意”传达者实即“人意”），其已被内在地道德理性化、人文化，进而并为道德理性、人文张目，且为其后续独立挺显与发皇开辟了道路。正是在这种道德理性的非理性信仰化、人文的神学化与非理性信仰的道德理性化、神学的人文化双重互补而并行的文化衍展过程中，周人以德为媒介架起了一座天人沟通、合一之桥梁，推出了中国哲学发展中第一个天人合一观念的雏形，揭开了一个人文精神日渐彰显，人的价值、意义和作用被首次真正发现且得到相当肯定与珍视时代。约而言之，周人揭开了一个天人合一基调下人的首次真正发现的时代。前引牟先生所言：“此道之本统是由主观方面之‘敬德’与客观方面之帝、天、天命、天道而规定者。其表现虽是作用地关联着天之大命而表现，然毕竟亦是其有德与有道处，故言道之本统，其重点不能不在此处着眼也。”所论可谓精警、隽永。此即精辟揭示而凸显了德对于原始王道之为王道、道之本统之为道之本统的内在实质性决定意义，并涵蕴着类似我们以上所分析的对于德在整个人生中相应于人之为人、天人关系的一般性、普遍性意义的间接点醒，昭示出孔子何以关注此点，及进而所将作出的历史性突破。

二

尧舜三代确立起如上的道之本统，为孔子准备了源头处的重要资源。依牟先生之见，从德的角度切入解读并进而创造性地转化这一资源，孔子成功实现了对于道之本统的再建，以此全幅开显确立起中国文化之为中国文化的道之本统，而中国文化的特有价值世界也因此真正彰显出来并步步臻于正大恢弘之境。

牟先生指出：“自尧舜三代以至于孔子乃至孔子后之孟子，此一系相承之道统，就道之自觉之内容言，至孔子实起一创辟之突进，此即其立仁教以辟精神领域是。孔子并非一王者，故其相承尧舜三代之道，并非与三代之王者为同质地相承。此是其虚歉处。然亦正因此，而使道有‘直方大’之解放，此又是其充盈处。此一创辟之突进，与尧舜三代之政规业绩合而观之，则此相承之道即后来所谓‘内圣外王之道’。此‘内圣外王之道’之成立即

是孔子对于尧舜三代王者相承之‘道之本统’之再建立。”^①而孔子对于此一道之本统之再建，约而言之，牟先生认为，乃有如下数端：

首先，孔子直下从自身生命出发，接续天命、天道与性的老传统，为生命确立了一个在其上而永远应当敬畏的超越存在，以逼显生命的敬畏感与超越感。

在尧舜三代圣王那里，天命、天道观念逼显出他们对于帝、天、天命、天道的深度敬畏和对德的高度重视。然而，他们的这种敬畏与重视，主要是因其所具有的现实巨大功用，即对牢固拥有统御广土众民之权力所可发挥的重大作用，所谓“疾敬德”以“祈天永命”，而并未真切上达至其对人之所以为人所具有的终极价值与意义。所谓“作用地关联着”帝、天、天命、天道是也。这种“作用地关联着”而非生命地直接契接着帝、天、天命、天道，显然与以德以敬而自觉地成就人之所以为人，尚存在很大的距离。与此形成鲜明对照，孔子则从挺立人之所以为人出发，让生命直接与帝、天、天命、天道相照面。《论语·季氏》明确记载，孔子云：“君子有三畏：畏天命，畏大人，畏圣人之言。”牟先生指出，畏是敬畏之畏，非畏惧之畏。敬畏与虔敬或虔诚，都是宗教意识，表示对超越者的归依。孔子的“三畏”思想，“便是认为一个健康的人格，首先必要敬畏天命。换句话说，如果缺乏超越感，对超越者没有忠诚的虔敬与信念，那么一个人不可能成就伟大的人格”。^②此外，前已述及，借由敬，天命、天道得以下贯，我们的主体得到肯定；愈下贯，主体愈得到肯定。这是人性说的一个重要源头，初步“开启了性命天道相贯通的大门”^③，为打通性命与天道间的隔阂，提供了可能。另外还有其他相关人性观念，篇幅所限，兹不赘述。孔子就此汲取了其中宜令主体得到肯定、挺立的慧见，进而着力于挺立主体，以与天命、天道相契合。

其次，孔子独辟蹊径，将天命、天道与性的老传统暂置一边，立仁教以自主观面凌空开辟出了精神领域，开显出人之所以为人的内在价值生命、精神世界，跻于崇高的精神境界、生命境界，于是主体得以真正挺立，性与天道亦因之而得以彰显。

① 牟宗三：《心体与性体》上，上海古籍出版社1999年版，第164—165页。

② 牟宗三：《中国哲学的特质》，上海古籍出版社1997年版，第28页。

③ 牟宗三：《中国哲学的特质》，上海古籍出版社1997年版，第25页。

仁教是孔子的原创性建树。牟先生认为，孔子对仁似乎极有清晰观念，亦有极旺盛的兴趣。虽对之无定解、无确诂，看似无把柄，然亦可以说任说任通，句句精熟。透过孔子针对不同人与事而就仁之意蕴所作的多方点示，我们不难得出这样一个实质性结论：仁是人的生命中内在而固有的价值资源，《论语·述而》所谓“仁远乎哉？我欲仁，斯仁至矣”；它与外在超越的天命、天道遥相契合；“仁代表真实的生命（Real life）；既是真实的生命，必是我们真实的本体（Real substance）；真实的本体当然又是真正的主体（Real subject），而真正的主体就是真我（Real self）”。^① 基于此，孔子在这里就“表现了开朗精诚、清通简要、温润安安、阳刚健行的美德与气象，总之他表现了‘精神’、生命、价值与理想，他表现了道德的庄严”^②。孔子的路向，乃是透过践仁以表现其德行，“以德行而开出价值之明，开出了真实生命之光”；不唯如此，孔子进而摄智归仁，在他那里，智表现为德性生命的莹澈与朗照：“它接于天、即契合了天的高明；它接于地、即契合了地的深厚；它接于日月、即契合了日月之明；它接于鬼神、即契合了鬼神的吉凶。在德性生命之朗润（仁）与朗照（智）中，生死昼夜通而为一，内外物我一体咸宁。它澈尽了超越的存有与内在的存有之全蕴而使它们不再是自存与潜存，它们一起彰显而挺立，朗现而贞定。这一切都不是智测与穿凿。故不必言性与天道，而性与天道尽在其中矣”。^③ 由此，孔子开启了一条践仁以知天的人生大道，借助精神领域的自觉开掘、圆成与挺显，在仁的精神贯注下的道德实践的过程中，打通了天人物我，跻于圆融的最高精神境界、生命境界，即天地境界，赫然挺立起自己不同凡响的主体，性与天道之底蕴亦因之在他的生命那里获得了一个活生生的绝妙之注脚。至此，生命有了仁这个遥契天道的内在之根，性与天道可以亲切近人，不再被挂空或悬空讲论，仁成为天命、天道的一个印证。^④

再者，孔子所开显的仁，乃“以感通为性，以润物为用”^⑤。在成就起

① 牟宗三：《中国哲学的特质》，上海古籍出版社1997年版，第31—32页。

② 牟宗三：《心体与性体》上，上海古籍出版社1999年版，第187页。

③ 牟宗三：《心体与性体》上，上海古籍出版社1999年版，第188页。

④ 牟宗三：《中国哲学的特质》，上海古籍出版社1997年版，第32页。

⑤ 牟宗三：《中国哲学的特质》，上海古籍出版社1997年版，第31页。

自己的人之所以为人的同时，秉持《论语·雍也》所载“己欲立而立人，己欲达而达人”式成己成物、成德淑世之人生价值理念的孔子，更给予所有人之能够成就起各自的人之所以为人以浩然深挚的人文关切，并为其指明了成就之正途。

孔子晓谕人们，借仁可令我与他人实现生命与生命之间的真切感通，亦可进而使我的生命与他物实现感通；如此无止境地感通下去，其极必是我的生命与大宇宙间的一切，与大宇宙感通为一体，跻于上述天地境界。同时，在此感通的过程中，因正视、珍视自己的生命而正视、珍视他人之生命，感发他人亦正视、珍视自己的生命，点醒其对自己生命中内在本有的价值资源仁、亦即“真正的主体”与“真我”的自觉，同样迈向践仁以知天的人生大道，最终亦稳步向天人物我通为一体的天地境界迈进，最大限度地让天命、天道在自己的生命中得到良好的体现与印证，实现作为一个人所应有的价值。而仁的润物之用，最重要的也就体现在此所言对他人生命的这种感发上：“润物是在感通的过程中予人以温暖，并且甚至能够引发他人的生命。这样的润泽作用，正好比甘霖对于草木的润泽。”^① 孔子所热切期望的，就是人人皆能确立显豁的生命内在之仁的自觉，彼此进行善意的生命与生命间的感通，乃至各充其极地与大宇宙间的一切进行感通，从而圆满彰显、实现仁的全体大用。牟先生深有感触地说：“历史演进至孔子，似是冥冥之中必然要天降一‘不有天下’之德性生命以辟精神、价值之源，以开生民光明其自己之门。此即仁教之所以立，而由践仁以知天也。践仁以光明每一生命之自己必落于个人之进德修业。”^②

最后，整体观之，孔子系由“疾敬德”、“祈天永命”转而为践仁以知天，此为圣者独辟精神领域之尽伦立教，而非王者开物成务之尽制施政。正是前者的尽伦立教成为超越之规范，笼罩驾临于囿于现实之王者之尽制施政之上，使后者发生了脱胎换骨式转化。

牟先生指出，原始王者的尽制施政，具有一种“君师合一政教不分之原始的王受命之不自觉的、浑沦的、囿于现实的综合构造”，其目的乃团

① 牟宗三：《中国哲学的特质》，上海古籍出版社1997年版，第31页。

② 牟宗三：《心体与性体》上，上海古籍出版社1999年版，第189页。

聚群体以开物成务；这里，“唯是一人生命之凸出，而其他则唯在其广被嘘拂之中，则人道之尊严，每一德性生命之光辉，仍不能普遍地开其挺立之门”。^① 孔子的尽伦立教，则以重视、凸显个体的方式，为每一人的无一例外的生命境界之提升、价值理想之实现，展示了无限光明之前景。孔子的成功，是内圣层面的挺显。内圣，乃是包括王者之尽制施政在内的社会人生领域中一切事项的价值根基。这一根基的挺立，具有笼罩一切的永恒价值，在中国文化史上获得了最顺适而富有成效的发展，可以名其曰“孔子之传统”。^② 而王者之尽制施政，以王道治国平天下，则属外王的范畴。^③ 外王即因孔子挺立起内圣之本而展示出根基厚实的崭新气象。从此，内圣与外王形成一体两面之局而全幅开显出关乎中国文化之全局的内圣外王之道。中国文化开始步入新的正大坦途。

综括以上所作的析论，我们不难看出，牟先生的上述识见的确发人深省，耐人寻味。我们认为，生当春秋末叶的孔子，面对当时的“礼崩乐坏”局面，以其显豁的人文价值理性之自觉，与既直面社会人生之现实、更着眼其长远未来的深沉理智态度和卓越前瞻性大视野，审时度势，一则艰难疏通了西周初期所完备起的礼乐文化，再则更为这一浸润着人文精神的文化由人自身那里寻得了其内在真切可靠的价值根基，即“仁远乎哉？我欲仁，斯仁至矣”的仁，从而在寓作于述的方式下建构起仁礼合一的全新文化价值系统，指明了他所认定的人之所以为人的真实意蕴之所在及人生的应然方向，首次开显出人的自足人文生命理性意识，令人在拓展人文价值化的生活世界的过程中，挺立起自己生命的主体性，以此而确立起他在中国文化发展史上的显赫地位，并被公认为达致最高圆融生命境界的圣人。牟先生透过反省中国文化所固有的道之本统与孔子对于它的再建，在他的特有生命与文化的哲学诠释学视野下，为我们诠显了他心目中的圣者孔子，无论你是否同意他的观点，但以下这点是无可置疑的：牟先生的观点对加深人们对于孔子与中国哲学、中国文化的理解，对中国哲学与中国文化的重建，皆富有重要的启发意义。

① 牟宗三：《心体与性体》上，上海古籍出版社1999年版，第189页。

② 牟宗三：《心体与性体》上，上海古籍出版社1999年版，第165页。

③ 当然，随着时代之推移，外王获得了更为丰富的内涵。参牟宗三《心体与性体》上，上海古籍出版社1999年版，第165—166页。

后 记

本书是本人所主持的山东大学自主创新基金项目“经学大语境下的汉代易学”与教育部人文社会科学重点研究基地重大招标项目“先秦易学研究”、“易学与宋代理学的形成”的阶段性的成果。本书的出版，得到山东大学“985 工程”基金的资助。

本书之能出版，是在好友黄兄玉顺教授主持促成下，在曾兄振宇教授督促下，得以实现的。在此谨向玉顺教授、振宇教授表达谢意！多年来与两位“以文会友，以友辅仁”，这次透过丛书的出版，我们的友谊进一步有了结晶。这是难得的人生快事。

为本书的整理，本人的博士生王维、王洪霞、崔伟、刘春雷，硕士生孙庆娟、宋健、李丽珠先后付出了心血，特予点出以示谢意。

在本书即将付梓之际，笔者还要对在易学与中国哲学、易学与中华历史文化领域先后海育过我的恩师王兴业教授、周立升教授、刘大钧教授、严北溟教授、潘富恩教授、王晓毅教授等致以由衷的谢忱。尤其是，近 30 年来，为了我的成长，刘师大钧先生所付出的关爱与呵护，令我终生感念莫名。如果说在易学与中国哲学领域或本人取得过一些进步，那么这与刘先生的教诲是密不可分的。得悉本书即将面世，先生欣然提笔，赐予“修德不堕虚拟，治经肯彰风要”的墨宝寄寓了其对弟子的殷殷厚望。另外，笔者还要对在上述领域先后提携、惠助过我的台湾东海大学哲学系与哲学研究所魏先生元珪教授、蔡先生仁厚教授，台湾师范大学中国文学系黄先生庆萱教授，台中

华易学研究会张师廷荣教授、陈先生文华、苏小姐丽香，台中华易经学会黄先生自信、邵先生崇龄、董先生志伟，台易学经纬杂志社郭先生剑白社长，台顶渊文化事业有限公司陈先生清荣等致以由衷的谢意。兴业先生、北溟先生、廷荣先生、自信先生、志伟先生先后已归道山，留给新春无尽的思念。

王新春

2012年3月11日于山东大学



[General Information]

书名:易学与中国哲学

作者:王新春著

页数:444

出版社:北京市:人民出版社

出版日期:2012.08

简介:本书主体部分有三:《周易》经传,由卜筮向高度哲学性天人之学的演进;汉代经学语境下象数易学的天人之学底蕴(王弼义理易学对汉易的反动为附录);易学与理学的相互引发。列目如下:易学与中国哲学易学研究的视野与方法卜筮与《周易》《周易》时的哲学发威哲学视域中战国楚竹书《周易》的文献价值哲学视野下的汉易卦.....

SS号:13063539

DX号:000008351252

<http://book.duxiu.com/bookDetail.jsp?dxNumber=000008351252&d=0CA7BA7AC44BFEE5BCCB3F32C5FCC821&fenlei=02040301&sw=%D2%D7%D1%A7%D3%EB%D6%D0%B9%FA%D5%DC%D1%A7>